تطور الفكر السياسى فى مصر

خلال القرن التاسع عشر

بحث فى بدايات التوجه الغربى



عبد الجواد يس

قاضى سابق

المختار الاسلامى

تطوّر الفكر السياسىّ فى مصر
خلال القرن التاسع عشر
بحث فى بدايات التوجّـه الغربى

عبد الجواد يس



بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

شهدت نهايات القرن التاسع عشر فى مصر ، سقوط الراية الرسمية التى كانت مرفوعة فيها باسم الإسلام معلنة خبرا قد تأخر الجهر به، وهى نتيجة لم يكن بالوسع تلافيها ، بحكم تضافر مقدماتها التى بدأت فى الظهور عند بدايات القرن ، ممثلة فى بروز النمط الغربى العام كخيار حضارى جذاب تسنده القوة .

وتشير ثوابت التاريخ إلى أن بدايات الخلل في تاريخ الأمة الإسلامية سابقة على الحقبة الغربية بأمد غير قصير . إذ كانت الأمة ــ حين أسفر عن هذه الحقبة وجه الزمن ــ قد تجاوزت شوط البداية في طريقها نحو الفصام .

فلقد نشأت هذه الأمة ــ عندما نشأت ــ على الإسلام عقيدة ومنهاجاً . ولم تلبث على ذلك ــ بمقاييس الزمن ــ طويلاً حتى بدت بوادر الانفصام بينها وبين عقيدتها ومنهاجها . وبطبيعة الحال فإن هذا الانفصام لم يتم في واقع الأمة طفرة بين عشية وضحاها . وإنما كانت هنالك تلك المسافة الزمنية الفاصلة بين البوادر والتمام . تلك التي تقتضيها وفق سنة الله تعالى ــ تضافر الحوادث وتداعى الأحداث على نحو من التدرج والاضطراد .

وعندما كان المصريون يتحولون بصورة جماعية إلى الإسلام عند نهايات القرن الهجرى الثالث ، كانت بوادر الفصام تمضى وتعمل فى جسد الأمة ،

ولكنها لم تكن بعد قد بلغت حد تمامها . لقد دخل المصريون الإسلام ولما تزل بين الأمة ودينها بقية من رباط .

غير أنهم لم يلبثوا أن تعرضوا لهزة عقيدية عاتية ، حين داهمتهم الدولة الفاطمية في منتصف القرن الهجرى الرابع ، لتصبغ تدين المصريين بالإسلام بصبغتها الخاصة المستمدة من عقيدتها الاسماعيلية الباطنية ، ولتحدث فى مصر ذلك الانقلاب الذى مازال ضارباً فيها بظله حتى اليوم وذلك بما أحدثت من البدع فى العقيدة[1] والسلوك العملى ، وما أدخلت من الفلسفة وهرطقة الكلام . ولعل أخطر ماتخلف من آثارهم في وعي المصريين العام ، وفى فكرهم السياسى بصفة خاصة ، هو فكرتهم التي تعد أصلا من أصول العقيدة للدعوة الإسماعيلية والقائلة بعصمة الامام وعلمه بالغيب «بحيث أصبح الأئمة عندهم فى مرتبة لاتمت للبشرية بصلة بالرغم من الحاح كتابهم في القول بأن الأئمة من البشر اذ نجد في تأويلاتهم الباطنية أن الامام هو (وجه الله) و(يد الله) و(جنب الله) وأنه هو الذى يحاسب الناس يوم القيامة[2] ونجد في شعرائهم من يخاطب المعز لدين الله الفاطمي بقوله :

ماشئت لاماشاءت الأقدار فاحكم فأنت الواحد القهار

وأضيفت من ثم هالات بعد هالات من التمجيد والقداسة على شخص الخليفة الحاكم لازمت وعي المصريين الجمعى ، خلال الحقبة الفاطمية الممتدة لقرنين من الزمان وصاحبتهم بعدها ـ بحكم التسرب والترسب ـ لعدة قرون . الأمر الذى ربما كان تفسيرا لبعض طرف من أسباب ذلك الضعف الخلقي لدى المصريين في مواجهة السلطة

على أنه بانتماء المصريين فى غالبيتهم للإسلام ، تأكد صيرورة مصر جزءا من جسد الأمة . فسرى عليها ماسرى على الأمة ، وأصابها ماأصابها من أدوار التحول ، وأشواط الفصام ، فتوالت عليها الدول من أيوبية ، ومملوكية بحرية ، وبرجية ، وعثمانية ظلت مصر من ناحية الشكل الرسمى خلالها ــ ورغم حقائق الفصام الموضوعية ــ تعلن راية عنوانية ذات صلة بالإسلام . ولا نقول راية الإسلام ، لأنه ليس لراية الإسلام من معنى عندنا ، غير حقيقة التوحيد الخالص ، القائم على «لا إله إلا الله» بحسبانها منهاج الحياة الربانى للأمة على وجه الأرض .. وظل الأمر على ذلك حتى كانت الحقبة الغربية . فتعرضت الراية العنوانية ذاتها لضربات قاصمة ، اهتزت على أثرها بعض هزات عاتية ، قبل أن تسقط معلنة ــ بصورة رسمية ــ خبر الفصام .

الحقبة الغربية :

أهلت الحقبة الغربية بوجهها الكئيب ، وكأنما كانت الأمة قد تهيأت لها بكل أسباب الوهن والموات . كانت عقيدة التوحيد الخالصة قد شابها كدر كثيف من أوشاب الوضعية البشرية وتضاءلت منها مساحة الحق خلف ركامات الفلسفة ، والصوفية ، والملل الانسانى . وكانت الشريعة قد تحجر فقهها كالصخرة الجلمود في عقل البشر ، فتوقف الفقه وعم التقليد والكسل . وكانت الضمائر قد أصابها مايصيب أمة ذات كتاب ، طال على أهلها الأمد ، فقست قلوبهم وكثير منهم فاسقون ، وكان الجهاد قد أصبح خبراً من قصص الغابرين . والعلم أضحى مهنة يحترفها الحافظون ، ولم تكن مصر إلى ذلك أمة نشط وثراء ، بل كانت بلداً فقيراً يعيش سكانه ــ الذين

لم يبلغ تعدادهم ثلاثة من الملايين ــ على ممارسة الزراعة[٣] في ظل نظام اقطاعي يفتقر إلى العدالة[٤] .

وتبدأ تباشير الحقبة الغربية في نظرى عند رأس القرن التاسع عشر الميلادى . بعد أن دخلت قوات الحملة الفرنسية مصر بقيادة نابليون . وإن كانت النتائج النهائية للتغريب لم تظهر قبل نهايات ذلك القرن . لقد كانت هذه الحملة أول اتصال بين هذه الأمة ذات الجذور الإسلامية ، وبين الغرب وقد أصبح ذا حضارة . كما أن الفرنسيين كانوا على وعى بالتغريب كهدف وارد في قائمة الغايات المنشودة من حملتهم . يقول كرستوفر هيرولد في كتابه « بونابرت فى مصر » : « ان الذى كان بونابرت يريد القضاء عليه هو جمود الناس وتشبثهم بالتقاليد العتيقة واستسلامهم لقضاء لم يكتب عليهم ، وكراهتهم الخروج من العصور الوسطى ، وعدم رغبتهم فى مساعدته على النهوض بهم »[٥] وكذلك فقد حاول الفرنسيون استعداء المصريين على الأتراك المسلمين ــ وذلك في منشورات نابليون ــ عن طريق بعث الروح القومية الفرعونية والعربية[٦] مثيرين بذلك لأول مرة في مصر مفاهيم القومية العلمانية التي كانت قد برزت على سطح المجتمع الأوربى بعد هزيمة الكنيسة في صراعها مع الملوك الزمنيين .

ولأن الأمة كانت حينئذ في حالة القابلية للتأثر ، بسبب شكلية رباطها بالإسلام ، فقد أمكن للقليل الطفيف الذى جاءت به الحملة الفرنسية أن يبقى بعد خروجها ليقوم بوظيفة الخميرة التكوينية التي تهيأت لمحمد على بعد ذلك ، وكان بحاجة إليها .

لقد كانت المرحلة اللاحقة على الحملة الفرنسية ـ مرحلة محمد على وخلفائه ـ امتدادا شبه طبيعى لها ، استهدفت نفس أهدافها ، وانتهت إلى ذات النتائج والتى كانت مرجوة لديها . ثم أسلمت مصر فى نهاية المطاف لعناصر الغربيين الأصلاء ممثلين فى الاحتلال العسكرى البريطانى ولعناصر المتغربين العملاء ، من الذين عاصروا فترة الإحتلال ومن الذين جاءوا من بعدهم ، حتى عصرنا الذى نعيش اليوم فيه .

تقسيم :

تمخضت الحقبة الغربية عن تيار التحديث ، القائم على اختيار النمط الحضارى الغربى العام باعتباره نمط الحضارة المتمدينة الأعلى . ويخيم هذا التيار اليوم بظله على شتى مناحي الحياة في المجتمع المصرى ، كما يضرب بجذوره إلى أعماق بعيدة في تربته . بحيث لا يصح التقليل من شأن الخطر المنطوى عليه ، بمقوله أنه لم يتجاوز سطح المجتمع الخارجي الممثل فى النخبة المتغربة القاطنة فى المدن الكبرى ، إلى أعماق المجتمع التى تشكلها جموع الأمة في الريف(٧) .

لقد تعدى هذا التيار اليوم فى مصر ـ حيث لم يعد للريف بمفهومه التقليدى وجود إلا نادراً ـ قشور السطح ، منطلقاً فى هدير جامع إلى جوف الدار . ولم تعد جموع الأمة بما لديها من الحصيلة التراثية ذات الصلة بالإسلام ـ قادرة على صده ومواجهته أو حتى على مجرد التنحي عن طريقه . أو الإنحراف عن مساره .

ويهدف هذا البحث إلى رصد حركة التحديث التى طرأت على الفكر السياسى فى مصر منذ بدايات القرن التاسع عشر حتى نهاياته ، حيث كانت

ثمار التغريب قد أينعت وحان وقت قطافها فتحول المجتمع المصرى إلى دولة علمانية جغرافية تعلوها راية الوطنية المصرية ، وتحكمها قوانين الغرب المجلوبة من أوربا . وتقهقر الإحساس بالدين تقهقراً بالغاً ، لينذوى ـــ على طريقة الغرب العلمانية ـــ داخل تلك الدائرة الضيقة الحسيرة من الإنسان الفرد .

والبحث فى رصد حركة التغير ، يقتضى بداهة ، وصف المتغير قبل وقوع التغيير . لأن عملية رصد التغير ، تقوم على محاكمة الحديث إلى القديم . ومن هنا وجب الحديث عن الفكر السياسى السائد فى مصر عند بدايات القرن التاسع عشر الميلادى ، تمهيداً للحديث بعد ذلك عما أصاب هذا الفكر بفعل التحديث التغريبى الوافد طوال عهد الأسرة العلوية .

ونحن نعتقد استناداً إلى شواهد تاريخية ثابتة ، أن الفكر السياسى السائد فى مصر قبيل التغريب شأنه في ذلك شأن باقي ضروب الحياة في المجتمع ـــ انما ينتمى إلى تراث المسلمين التاريخى ، بأكثر مما يستند إلى فقه الإسلام الموضوعى . ولولا ذلك لما تراجع أمام الفكر الغربى تراجعه هذا الشائن ، ولا فر فراره ذاك المهين .

فلقد سبق للأمة الإسلامية أن ووجهت بتحديات حضارية أجنبية ، مثل صدامها بالحضارة الهلينية ، ذات الجذور الغربية والشرقية المتباينة . وكانت نتيجة المواجهة أنها لم تخرج منها منتصرة وسالمة فحسب ، بل استطاعت أن تذيب هذه الحضارة فى وعائها ، وتستوعبها في اطارها لأن الأمة حينذاك ، كانت تأخذ الإسلام ، كما أراده لها ربها ، منهاج عيش ، وديدن حياة ، لقد كانت باسلامها يومئذ فى الجانب الأقوى .

ولقد أثارت هذه النتيجة لدى البعض من كتاب الغرب المحدثين ، دهشة بالغة محيرة ، عبر عنها الكاتب الانجليزى مونتوجمرى وات بقوله : «اننا لنجد شيئا لا يكاد العقل يصدقه ، وبالتالى فهو أمر يخلب اللب ، حين نقرأ عن كيف تحولت الحضارات القديمة في الشرق الأوسط إلى حضارة إسلامية . وتزداد الدهشة عند وات حين يقارن هذه النتيجة بغيرها ويقول : «نعلم أنه حين ضم الرومان أراضي اليونان إلى امبراطوريتهم كانت النتيجة — كما عبر عنها أحد شعراء اللاتينية — أن أوقعت اليونان الأسيرة فاتحها القوى في أسرها ، فإن كانت قد تمت ترجمة بعض المؤلفات إلى اللاتينية ، فقد ظلت اللغة اليونانية بشكل عام هى لغة الثقافة والعلم . غير أن الفتوحات الإسلامية لم تؤد إلى وقوع المسلمين فى الأسر على ذلك النحو ، بالعكس لقد فرضوا لغتهم وبعض مناحى تفكيرهم على معظم شعوب دولتهم(٨)» .

أما الفكر السياسى السائد فى مصر قبيل الحقبة الغربية ، والذى جرفه تيار التحديث الوافد معها فقد كان فكراً شرقياً ، أو مملوكياً أو عثمانياً ، اختر ما شئت من هذه الأوصاف ، دون أن تنسبها إلى أسس النظام السياسى الإسلامي ، فقد كان الأمد قد طال بينها وبين هذه الأسس بكل خصائصها الموضوعية من دفء الجوهر ، ومثاليته ونقائه .

أما الشكل فربما أمكن من ناحيته ، رد ذلك الفكر الساسى ، إلى المفهوم الإسلامي بالمعنى الواسع الذى يضم فى أطوائه تجارب التراث التاريخى التى تم ممارستها فى عصر من عصور الإسلام .

ولكن صفة الإسلام ــ وفق معايير الإسلام ــ لا تثبت بمحض علاقة تراثية ، ولا بمجرد انتهاج شكل سبق للمسلمين اتباعه باجتهاد بشرى منهم داخل في دائرة المباح . لأن الشكل الواحد من أشكال الحكم ــ الداخلة فى دائرة المباح ــ قد يمارس مرة بطريقة تدخله في اطار الإسلام الحقيقى ، فهو حينئذ اسلامي وقد يمارس مرة أخرى بطريقة جاهلية لا ترد الأمر كله لله ، فما هو حينئذ بالإسلامى ، ولو كان سبق لمسلمين حقيقيين أن اتخذوه وسيلة للحكم فى فترة سابقة من التاريخ .

ان الإسلام ليس حقيقة جغرافية مما يلصق بالمكان ، كما أنه ليس وصفا أبدياً ممتداً في الزمان . انما الإسلام نهج حياة . انه المنهاج الربانى لممارسة الحياة على الأرض . فأيما أمة أقامت حياتها فى الجملة عليه ، فهي أمة إسلامية ، بغض النظر عن أرض هى موقعها ، أو زمن من ماضيها . وأيما أمة أقامت حياتها فى الجملة على غيره ، فما هي بالأمة الإسلامية ، وإن كانت تعيش على أرض دانت للإسلام حيناً من الدهر ، أو تخلفت لها من تراثه بعض أشتات من النظم والتقاليد ، تلك التي تبقى بحكم العادة وتراكم الأيام من غير نبض دافق من حرارة الإيمان .

ومن هنا ــ فلكي تتضح صورة الفكر السياسى السائد فى مصر قبيل التغريب بموازين الإسلام ، ولكى تتضح كذلك خطورة الأثر الناتج عن التغريب ، بدأت الموازين ــ فلا مفر من الخوض في تلك المنطقة الوعرة فنعرض بايجاز لهذه الموازين ، التى سنحاكم إليها فكر المسلمين السياسى فى مصر فى مرحلتيه ، السابقة على التحديث التغريبى ، وتلك اللاحقة عليه .

وقد اقتضى ذلك أن تقسم هذه الدراسة على النحو التالى :

مبحث تمهيدى : فى ملامح النظام السياسى في الإسلام . (نقض النظام الغربى) .

مبحث فى : الفكر السياسى السائد قبيل التغريب .

مبحث فى : تطور الفكر السياسى بفعل التغريب .

مبحث تمهيدى
في
ملامح النظام السياسى فى الإسلام
الفكر السياسى والنظام السياسى ــ الملامح والأسس
الفكر السياسى والنظام السياسى

الفكر هو نتاج التفكير ، الذى هو عملية بشرية من صنع الإنسان . أما السياسة فهي حكم المجتمع بواسطة السلطة . ومن هنا يصح تعريف الفكر السياسى بأنه حصيلة التفكير البشرى المنصب على فكرة السلطة . «فهو مجموعة القوانين والأسس والنظم السياسية التى وضعها المفكرون السياسيون لرسم صورة الدولة ، وتنظيم العلاقات بين السلطة الحاكمة وأفراد المجتمع الذى تمارس فيه تلك السلطة[1] .

وثمة سؤال يقول : هل فى الإسلام مايمكن أن يسمى بالفكر السياسى ؟ ويرتد السؤال إلى أن الفكر بطبيعته عملية بشرية ، بينما الإسلام هو وحي الله تعالى ، المنزل على البشر لينظم لهم خارج نطاق فكرهم ــ أسس الحياة على الأرض .

ويبدو لنا وجه الجواب ، حين ندرك أن في الإسلام نظاماً سياسياً تشكلت ملامحه من النصوص الملزمة فى الكتاب والسنة . وهو نظام يضع الخطوط العريضة ، والأصول الكبرى ، دون أن يعرض كثيرا للتفاصيل والفروع . وإنما نشأ الفكر السياسى فى الإسلام ، وهو يدور حول هذا

النظام ، فى دائرة كبيرة تعرف بدائرة المباح ، تتسع للتفاصيل والفروع . وتتشكل حدودها من القواعد العامة الأجمالية ، والأحكام الخاصة التفصيلية ، فثمة مجال غير ضيق للفكر البشرى للحركة والإجتهاد ، شريطة المكث داخل الدائرة ، لا يناقش قاعدة من القواعد العامة الاجمالية ولا يخالف حكماً من الأحكام الخاصة التفصيلية

وحين يراد لحقبة سياسية معينة ، أن توزن بموازين الإسلام . فينبغى أن نحاكم هذه الحقبة ، إلى النظام السياسى الإسلامى ، لا إلى واحد من أنماط الفكر السياسى الإسلامى . فعلى مدار التاريخ السياسى في الإسلام ، منذ كانت الدولة فى المدينة إلى يومنا هذا ، كان ثمة نظام سياسى إسلامى واحد منصوصة أسسه فى الكتاب والسنة ، بينما تعددت أشكال الفكر السياسى الدائر من حول النظام تعددا غير مستغرب من الطبيعة البشرية ، المجبولة على الضعف والخطأ ، والقابلة للخلاف .

ورغم تعدد أشكال الفكر السياسى الإسلامى ، الناجم عن افتراق السلف حول فكرة الامامة[٢] ، بما يؤدى إلى بعض الخلاف حول مفهوم النظام ذاته ، والناجم كذلك عن امتداد الممارسة التاريخية للحكم تحت اسم الإسلام ، فانه يمكن العثور على مساحة يصعب الخلاف حولها ، بسبب لزومها في حكم الإسلام لكيان الدولة . وهي المساحة التى نفذ الفكر الغربى إليها عند نهايات القرن التاسع عشر ، مسقطاً بذلك راية اسمية شكلية كانت مرفوعة باسم الإسلام . هي كل ما كان تبقى للأمة من علاقة به . إلا مارحم الله . وهي المساحة التي تمثل في نظرى جوهر النظام السياسى في الإسلام بغض النظر عن الأشكال والأطر التى يتسع لتعددها ذلك الجوهر .

المراجـــع

(١) يراجع الدكتور أحمد صبحى منصور ـ شخصية مصر بعد الفتح الإسلامى ـ طبعة ١٩٨٤ . ص ١٤٩

(٢) الدكتور محمد كامل حسين ـ طائفة الاسماعيلية ـ ص ١٥١ ، ١٥٣ ، ١٥٦ ، ١٥٧ .

(٣) د . محمد أنيس ـ تطور المجتمع المصرى من الاقطاع ـ ١٩٧٧ ص ٦٦ .

(٤) كريستوفر هيرولد ـ بونابرت فى مصر ـ ترجمة دار الكاتب العربى ـ مشار إليه فى «ودخلت الخيل الأزهر» ـ محمد جلال كشك . الدار العلمية ص ١٨٤ .

(٥) ويراجع في ذلك عبد الرحمن الرافعي ـ مصر المجاهدة فى العصر الحديث ١٧٩٨ ـ ١٨٠١ المطبعة الأميرية لسنة ١٩٥٨ ص ٣ ، ٤ ، ٥

(٦) محمد أنيس السابق ص ٦٩ ـ وانظر الرافعي تاريخ الحركة القومية وتطور نظام الحكم فى مصر . ج دار المعارف ص ١٥٢ . وكذلك لويس عوض تاريخ الفكر المصرى الحديث ـ المؤثرات الأجنبية .

(٧) خلاف ذلك عند الدكتور كليم صدقى ـ التوحيد والتفسيخ بين سياسات الإسلام والكفر . دار الزهراء ترجمة ظفر الإسلام خان .

(٨) مونتجمرى وات «تأثير الإسلام في أوربا خلال العصر الوسيط» الترجمة العربية ص ٢٠ .

الملامح والأسس(*)

١ ــ اسلامية السلطة (نقض العلمانية) .

٢ ــ رابطة الانتماء (نقض القومية) .

٣ ــ مزاج الدولة (الدعوة ــ الجهاد ــ الأخلاق) .

***

١ ــ اسلامية السلطة : (نقض العلمانية) :

السلطة الحاكمة فى الإسلام فريضة شرعية[٣] ، فوق كونها ضرورة اجتماعية ، وذلك أنه لما كان المجتمع الإنسانى ظاهرة حتمية ، كانت السلطة أيضا ظاهرة حتمية ، ملازمة له ، ومتواكبة معه ، لأن الاجتماع كما يقول ابن خلدون في مقدمته : «إذا حصل للبشر ، وتم عمران العالم بهم ، فلابد من وازع يدفع بعضهم عن بعض ، لما فى طبائعهم من نزعة العدوان والظلم ، هذا الوازع يكون واحدا منهم يكون له عليهم الغلبة والسلطان واليد القاهرة . وإذا كان ذلك يوجد فى بعض الحيوانات العجم كما فى النحل والجراد ، لما استقرىء فيها من الحكم والانقياد والاتباع لرئيس من أشخاصها متميز عنهم في خلقه وجسمانه ، فإن ذلك موجود لهم بمقتضى الفطرة والهداية ، لا بمقتضى الفكرة والسياسة» .

وإذا كان ذلك كذلك في أي مجتمع من البشر ، فهو في المجتمع الإسلامى كذلك ويزيد . هو كذلك لأنه مجتمع من البشر ، وهو يزيد لأنه مجتمع محكوم

* يراجع فى المبحث بوجه عام كتابى مقدمة فى فقه الجاهلية المعاصرة . الزهراء للاعلام العربى طبعة ١٩٨٦

بشريعة عريضة منظمة لكيانه بأسره ، تسرى فى أوصاله وتتغلغل فى حناياه . تبين له العقيدة ، وتنظم له السلوك ، وتقيم له قواعد الأخلاق ، تضع له أصول الحكم وتفصل له دقائق التقنين ، فتعرض له كيف يكون البيع والشراء والوديعة ، وكيف يتوارث الخلق فيما بينهم ، وكيف يتزاوجون ويعقدون ، وكيف يعاقبون فيقتصون ويحدون ، وكيف يعزرون ، وكيف يجبون الزكاة وممن يجمعون ، وعلى من يقسمون ، وكيف ومن يجاهدون . وكل أولئك وغيره كثير أحكام شرعية تقوم على افتراض مسبق مقتضاه وجود سلطة حاكمة موكول إليها أمر وضع هذه الأحكام موضع التنفيذ .

ولقد نشأت دولة الإسلام الأولى بالمدينة عندما قامت للمسلمين لأول مرة سلطة حاكمة . وانما قامت السلطة الحاكمة بالمعنى الدقيق فى المجتمع المدنى ، بينما لم يكن لها وجود بهذا المعنى فى الجماعة المسلمة بمكة ، لأن الفترة المكية من عمر الإسلام كانت فترة دعوة وتربية وتمهيد ، كان المسلمون حينذاك جماعة مستضعفة ، لم تتنزل عليهم بعد أحكام التشريع بتفصيلاته ودقائقه ، تلك التي تستدعى بالضرورة وجود سلطة حاكمة تقيمها في حياة الناس . فلما أن كانت الهجرة إلى المدينة حيث حلت الكثرة محل القلة والقوة محل الاستضعاف ، والأمن محل الخوف ، تنزلت الشريعة على جماعة المسلمين تنظم لهم دقائق حياتهم الجديدة ، وهنا نشأت السلطة الحاكمة وكانت الدولة .

ولقد كانت الأمة المسلمة في ظل هذه الدولة ، فى شتى النواحى والضروب ، محلا للشريعة وموضوعا للتنزيل ، لافرق فى ذلك بين شأن من شئونها وشأن تنظم الشعائر والنسك ، وتضع الأحكام والشرائع كما تهدى إلى

سبل الخير وفضائل الأخلاق وهي واجبة الطاعة فى كل أولئك وبذات الدرجة من الوجوب .

ومن هنا فقد صح القول بأن الإسلام دين دولة . أو هو دين جماعة تحكمها سلطة . وهو مايقطع به استقراء النصوص التى تفترض كياناً جمعياً تخاطبه بأحكامها ، حتى وهى تكلف الفرد بواحد من فروض العين فإذا هو مخاطب من خلال الجماعة «يا أيها الذين آمنوا» .. ولسنا نجد فى القرآن كله خطاباً للإنسان كفرد إلا وهو يدعى إلى الإسلام ليدخل فيه «يا أيها الإنسان ما غرك بربك الكريم» .. فإذا دخل فى الإسلام ، أضحى بالحتم جزءا من كل ، وعضوا فى مجتمع ، وواحداً من كيان الجماعة يخاطب من خلالها ، ويكلف عن طريقها ، فقد أصبح من «الذين آمنوا» . وهو مايفترض وجود السلطة كممثلة لكيان ، قائمة على رأسه ، لتسهر على أعمال هذه الأحكام وانزالها فى واقع الناس منزل التطبيق .

وعلى خلاف ماتذهب إليه العلمانية المتغربة فى مصر اليوم ، لايمكن القول بأن الإسلام قد قام فى واقع أرض ، مالم يكن قد اتخذ قيامة شكل الدولة . فبغير السلطة الحاكمة المنبثقة من هذه الدولة لن يكون منهاج الإسلام وأحكام شريعته وفضائل أخلاقه ، إلا صحائف تتلى في الأوراق ، أو ميولًا للفضيلة متناثرة فى الآفاق ، أو شراذم من الذين عرفوا الحق قابعين خلف الأسوار والقضبان .

إن الإسلام حين يدعو الناس إلى ربهم ، لايكتفى منهم باعتناق فكرته كتصور بوانى يكسب فى ذات الفرد ثم ينطلق به إلى حال سبيله ، إنه

لا ينشىء كيانات فردية مؤمنة فحسب ، بل يجمع هذه الكيانات كلها فى اطار كيان جمعي ملتئم هو كيان «الذين آمنوا» .

وهو حين يجمعهم داخل هذا الكيان ، لا يكتفي منهم بجانب واحد يحكمه ، وانما هو يحكمهم فى جميع جوانبهم بجميع جوانبه . وهو الأمر الذى الذى يصعب فهمه ــ رغم بداهته ــ على العلمانية المتغربة المتفشية فى مصر اليوم ، وهى تسقط مفهوم الغرب المسيحى الأبتر عن الدين على حقائق الإسلام . ذلك المفهوم الذى يحصر نطاق الدين في حيز الشعائر والنسك فيما يسمى بعلاقة المرء بربه ، دون غيرها من جوانب الإنسان الفرد ، وجوانب الجماعة المحكومة .

وفى الأمة المسلمة الأولى ، كان الحاكم والمحكوم كلاهما ، على وعي راسخ بهذه الحقيقة البسيطة . أخرج أحمد ، وابن سعد ، وابن خزيمة والحاكم والبيهقى وغيرهم بسنده أن عمر بن الخطاب خطب الناس فقال : «ألا وانى والله ما أرسل عمالي إليكم ليضربوا أبشاركم ولا ليأخذوا أموالكم ، ولكن أرسلهم إليكم ليعلموكم دينكم وسنتكم .. فمن فعل به سوى ذلك فليرفعه إليّ ، فوالذى نفسى بيده ، إذا لأقصنه منه ، ألا لا تضربوا المسلمين فتذلوهم ، ولا تجمروهم فتفتنوهم ، ولا تمنعوهن حقوقهم فتكفروهم» .

إذن فوظيفة الحكام فى الدولة المسلمة كما فهم عمر رحمه الله هى أن يقوموا على الدين والسنة ، وأن يسهروا على شريعة الله أعمالًا وتنفيذاً ، وهى الشريعة التى تأمر فيما تأمر به ، وتحض فيما تحض عليه على عمارة

الأرض والسعي فيها ، يقول تعالى : «هو الذى جعل لكم الأرض ذلولا فامشوا فى مناكبها وكلوا من رزقه وإليه النشور[٥]» أنه ضرب من السعي في الأرض خارج من كنف الإيمان . يقوم به القائمون وهم يعلمون أنهم إنما يؤدون عبادة لله بالطاعة . ومن هنا يبرز الفارق بينه وبين ضروب شتى من السعي والعمل والكد والإنتاج تمثل لأصحابها غاية في حد ذاتها لا غاية بعدها ، وهدفاً فى حد ذاته لا هدف وراءه .

وفى حين تزدحم خطب الحكام العلمانيين اليوم ازدحاماً بمفردات من نوع «الانتاج» و«الاقتصاد» و«القمح» و«التصنيع» و«التضخم» و«العمال» . دون أن تذكر مرة آية من كتاب الله ، أو اشارة إلى رسول الله ﷺ . نرى حكام الأمة المسلمة الأولى يخطبون الناس فيذكرونهم بالله تعالى وبالآخرة ــ جنباً إلى جنب ــ مع الحديث عن مصالح العباد . أخرج البيهقى أن أبا بكر حين ولى على الناس وقف فيهم خطيباً فقال : «اعلموا أيها الناس أكيس الكيس التقى ، وأحمق الحمق الفجور . حاسبوا أنفسكم قبل أن تحاسبوا ، ولا يدع قوم الجهاد فى سبيل الله إلا ضربهم الله بالفقر . ولا ظهرت الفاحشة فى قوم إلا عمهم الله بالبلاء . فأطيعونى ما أطعت الله ورسوله ، فإن عصيت الله ورسوله فلا طاعة لى عليكم»[٦] وأخرج الدنيورى عن الشعبي قال : صعد عمر بن الخطاب المنبر ولما ولى فكان من خطبته قوله «اقرءوا القرآن تعرفوا به ، واعملوا به تكونوا من أهله ، وزنوا أنفسكم قبل أن توزنوا وتزينوا للعرض الأكبر ، يوم تعرضون على الله لا تخفى منكم خافية ، أنه لم يبلغ حق ذى حق أن يطاع في معصية الله» .

ويحلو للبعض أن يفهم ذلك القول منا ، على أنه لا مجال لمصالح العباد الدنيوية في اهتمامات الشريعة ، وما ذلك بحق ، وانما هو الإسلام الذى جاء بتصور للحياة جديد ، تصور شامل كامل واسع واسع رحيب ، أنه أوسع من الدنيا لأنه يضيف إليها الآخرة . وهو أوسع من المادة المحسوسة ، والعالم المشاهد لأنه يضيف إليه عالم الغيب . وفى هذا المجال الشاسع الفسيح تبدو حجوم الأشياء على حقيقتها، وتوضع القيم المقدورة فى مواضعها فإذا الدنيا واهتماماتها، والمصالح اليومية فيها ليست هى كل الكينونة ، وانما هى جزء منها ولا يزيد.

ورغم ذلك فهي جديرة ــ فى ذلك الاطار ــ باهتمام الشريعة . ذلك أن حياة الناس على هذه الأرض وهى موضوع التكليف الذى عهد به الله إلى البشرية . روى أحمد والبخارى فى الأدب المفرد عن أنس أن النبى ﷺ قال : «ان قامت الساعة وفى يد أحدكم فسيلة ، فان استطاع ألا تقوم حتى يغرسها فليغرسها» . والفسيلة هى النخلة الصغيرة التى لا تثمر إلا بعد السنين ذوات العدد ، ومع ذلك يأمر النبى ﷺ بغرسها ، حتى ولو في اللحظة المتاخمة لقيام الساعة ، حيث لا ينتظر منها ثمر ولا نبات . وقد ترجم البخارى لهذا الحدث بقوله «باب اصطناع المال» ، ثم روى عن الحارث بن لقيط قال . «كان الرجل منا تنتج فرسه فيقول : أنا أعيش حتى أركب هذه ، فجاءنا كتاب عمر : أصلحوا ما رزقكم الله فإن فى الأمر تنفسا» . ففى الحديث الذى رواه البخارى وأحمد الحض على الاستثمار ، والترغيب فى اغتنام آخر فرصة من الحياة لزرع ما ينتفع به الناس .

وروى البخارى ومسلم فى صحيحيهما ، وأحمد فى مسنده عن أنس قال : قال رسول الله ﷺ : «ما من مسلم يغرس غرسا ، أو يزرع زرعا فيأكل منه طير أو انسان أو بهيمة ، إلا كان له به صدقة» .

وأن من وظيفة الحاكم في الإسلام أن يسهر على تلك المصالح الدنيوية للعباد يكون بعد ذلك من صميم اقامة الشريعة بين الناس في الأرض . وها هي ذى قولة عمر : «لئن نمت النهار لأضيعن الرعية ، ولئن نمت الليل لأضيعن نفسي . فكيف بالنوم مع هذين يا معاوية» .

طبيعة السلطة فى الإسلام :

وظيفة السلطة الحاكمة فى الدولة المسلمة ، أمر يحوز الاتفاق . فكما أجمعت الأمة بكل فرقها وأقسامها . على وجوبها ، اتباعا لصراحة النصوص ، واعمالا لبداهة العقل . فقد اتفقت على أن الغرض منها هو (الدين) بمفهومه الإسلام الواسع العريض الذى يشمل ما اصطلح اليوم على تسميته بالمصالح الدنيوية . فعندما يتعرض ابن حزم لتحديد الغرض من السلطة يتكلم عن «القدرة على القيام بأمور الدين[٨] . ويشير الماوردى إلى هذه الوظيفة على أنها «حفظ الدين على أصوله المستقرة» .

ان الدولة في الإسلام محكومة (كلها) حكاما ومحكومين . بالاسلام (كله) عقيدة وشريعة . أما تلك الدولة التي تحكم فى (جزء) منها ، (بجزء) من الإسلام فهى واقعة لامحالة تحت طائلة النص القرآنى المتسائل تساؤل الاستنكار «افتؤمنون ببعض الكتاب وتكفرون ببعض ، فما جزاء من يفعل ذلك منكم إلا خزى فى الحياة الدنيا ، ويوم القيامة يردون إلى أشد العذاب وما الله بغافل عما تعملون»[٤] .

والإسلام بذلك هو الأصل الذى تنبثق عنه الدولة بتمامها ، وليس ــ كما تقدمه الجاهلية العلمانية المتغربة اليوم ــ مجرد فرع يشكل مع عناصر أخرى متعددة كيان الأمة ، أو جسد الوطن . كما أنه ليس كما تزعم هذه الجاهلية مجرد شأن من شئون المجتمع ، مثل الشئون الاقتصادية والشئون الاجتماعية ، والشئون السياسية ، والشئون العائلية ، والشئون الخارجية والشئون الداخلية ، والشئون القانونية ، والشئون الادارية ، وغير ذلك من الشئون التى تشتمل عليه شئوناً أخرى منها الشئون الدينية . فالدين هنا مجرد قطاع نوعي يشير إلى جانب من جوانب الحياة ، ومحض حاجة جزئية من حاجات الإنسان الباحثة عن اشباع ، يتم داخل المسجد بالدعاء .

ان العلمانية المتغربة الحاكمة وقد اشربت في قلوبها مفاهيم الغرب الكاثوليكية عن الدين ، تتكلم عن الإسلام وهى بصدد الحديث عن الوطنية أو القومية باعتباره عاملاً تراثيا جامعاً لوحدة الوطن ، التي تقوم على جملة من العوامل المتضافرة . وقد تنظر إليه بحسبانه عنصراً فاعلًا يمكن استغلاله لاحداث التغيرات النوعية المنشودة في الاقتصاد ، أو السياسة ، أو الاجتماع ، فتسمع قائل القوم يشير إلى امكانية استغلال الدين فى الحض على العمل لزيادة الإنتاج الصناعى مثلاً أو استغلاله فى حث ما يسمى بالروح القومية لدفع الجيوش الغازية من الخارج .

وظيفـــة الســـلطة :

لما كانت الأمة الإسلامية أمة ربانية تعيش الحياة بمنهاج ربها وشريعته ، فقد تحددت وظيفة السلطة الحاكمة فيها بحدود هذا المنهاج وتلك الشريعة .

ان وظيفة الحاكم في الإسلام أن يقيم دين الله تعالى فى الناس ، بما في ذلك السهر على مصالح العباد الدنيوية بحسبان هذا السهر جزءا مما يأمر به هذا الدين حاكم المسلمين ، لابحسبانه كل وظيفة الحاكم ومنتهى الغايات عنده ، كما هو شأن الجاهلية الحاضرة ، التى لاترى للحاكم وظيفة أبعد من التعامل مع المشكلة الاقتصادية ، وما هي وأشباهها في التصور الإسلامى إلا بعض قليل ، من كل واسع رحيب هو : اقامة الحياة في أرض الله على منهاج الله .

وابن تيمية يقول : هى «الدفاع عن الدين» وهى عند ابن خلدون «حراسة الدين وسياسة الدنيا» وهى عبارات مختلفة فى ألفاظها تعبر عن معنى واحد ، هو ماسبق ذكره على لسان عمر ابن الخطاب وهو يعين وظيفة الأمراء ويعلنها على رؤوس الأشهاد بقوله «ليعلموكم كتاب ربكم وسنة نبيكم ويقيموا بينكم دينكم»[٩] .

وأنه هو بعينه حكم الله تعالى فى قوله : «الذين إن مكناهم في الأرض أقاموا الصلاة ، وآتوا الزكاة ، وأمروا بالمعروف ، ونهوا عن المنكر» ...

وقبل أن تقبل الموجة الغربية على هذه الأمة بفكرها ، لم تكن هذه الحقيقة البدهية محل نقاش أو جدل ، حتى فى تلك العهود المتأخرة المنتسبة للإسلام بحكم الميراث . كان الحكام ، وهم فى غالبهم ظلمة فاسقون ، يعلمون ويعلنون ، أنهم على الدين قائمون ، أنهم للدين يعملون ، وكذلك كان المحكومون ، لايرون خارج الدين للسلطة سببا .

ولقد كان راسخاً فى وعى القوم أيامذاك ، أن سياسة الدنيا جزء من الدين . وأن أمور السياسة والحكم والدولة والسلطة ، إنما هى بعض من

الإسلام ، عرض لها فيما عرض له من شأن الإنسان حال فرديته واجتماعه ، بنصوصه الوافرة .

كان القوم يفهمون الأمر على حقيقته الإسلامية ، التي يشرحها ابن تيمية فى عبارة جميلة بقوله : المقصود أن يكون الدين كله لله ، وأن تكون كلمة الله هى العليا ، وكلمة الله اسم جامع لكلماته التي تضمنها كتابه ، وهكذا قال تعالى «لقد أرسلنا رسلنا بالبينات ، وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط » .. فالمقصود من ارسال الرسل وانزال الكتب أن يقوم الناس بالقسط فى حقوق الله وحقوق خلقه(١٠) .

كان الإسلام اذن ، هو نقطة البداية في منطوق القضية ، فهو الأصل والدولة عنه فرع ، ومن ثم كانت الدولة خاضعة له . يملي عليها أحكامه . على غير معهود الفكر الغربى السائد اليوم فى مصر وسائر الدول القومية ، التى كانت تكون ذات يوم دار الإسلام .

لقد جاء هذا الفكر الغربى البشرى من أوربا ، ليقلب الميزان على رأسه ، لتكون الدولة هي نقطة البداية فى المنطوق ، ولتصبح الأصل الذى يضم عناصر عديدة ، ويتشعب نشاطه في مجالات مختلفة منها مجال الدين . الذى هو فرع من الفروع ولا يزيد . جاء هذا الفكر ليملى على الشرق الجريح في قلبه الإسلامى ، والمريض فى عقله الإسلامى ، مفهومه الجديد عن الدين ، بحسبانه فكرة معتنقة في الضمير الفردى ، لا شأن لها بالإنسان كمجتمع مدني ينبغى أن يحكم نفسه بعيداً عن معطيات الغيب . بعد أن أثبت الدين ــ من خلال الكنيسة ــ فشله في حكم الحياة . هنا ظهرت الديمقراطية الحديثة فى ثيابها العلمانية ، كتعبير عن الكفر بسلطة الكنيسة ،

ومن ثم بسلطة الدين ، لتحل محلها سلطة البشر أى الشعب . فهي احلال للبشرية محل الإلهية ، كانت كذلك في مقصودها أبان نشأتها التاريخية ، ومن ثم فان من الخداع عرضها على ألسنة المتغربين اليوم بأنها حكم الشعب في مواجهة حكم الفرد الاستبدادى .

نعم لقد اكتسبت هذا البعد الأخير فى تطورها عبر الأيام ، إلا أنها لم تتخل قط عن مفهوم النشأة العلمانية الذى قامت عليه .

ولقد كان لثيابها العلمانية بريقها ، حين عرضت على الشرق الإسلامى المريض في اسلامه ، فانبهرت الأعين بالبريق ، ولأنه كما سبق القول كان قد وقع الفصام ، لم تقدر البقية التراثية من إسلام القوم على مقاومة الوميض .

وسقط في الشرك الكثير .. حتى من أولئك الذين كان يظن بحكم عماماتهم أنهم لايسقطون . ولكن التيار فيما يبدو كان أقوى من الجميع ، أو قل : أن القتيل كان أضعف من أن يصد عن نفسه الضربة القاتلة .

لقد وقع فى الفخ رجل مثل محمد عبده ، كانوا يلقبونه باسم الإمام ، ويصفونه حين يصنفون لرواد مايسمى بالنهضة ، برجل الإصلاح الدينى . فلم تكن صلته بالدين إلا من ناحية الإصلاح . ولم يكن الإصلاح إلا بالتحديث . ولم يكن التحديث إلا بادخال المفاهيم الغربية إلى الإسلام واسقاطها عليه بدعوى التوفيق بينه وبينها ، بحجة اتساعه لاستقبال النافع من تجارب الأمم وفكر الإنسان .

لقد اتسع الإسلام عند الرجل إلى مساحة شاسعة ، لم تعهد عنه من قبل ، لا في عصوره الحقيقية الأولى ، ولا في أحقابه الزائفة المتأخرة ، اتسع

ليشمل بعضا من مفاهيم وتقسيمات الفكرة العلمانية ذاتها . فوفقا لهذه الفكرة يقسم العلمانيون السلطة إلى قسمين : سلطة دينية وسلطة مدنية ، الأولى مستهجنة مردودة ، والثانية مستحسنة مقبولة .

ولما كان الرجل قد استسلم لبريق الإنبهار ، فقد اعتنق الفكرة أن يصدق مع نفسه أو بغير ذلك ، ولكنه لا يستطيع بسبب البقية التراثية الراكدة فى المجتمع من حوله وربما داخل نفسه أن يصل فى طريقه إلى منتهاه ، فاتخذ منهج التوفيق أو التلفيق الذى اشتهر به ليرجع كل فكرة غربية ، إلى جذور إسلامية ، ويجهد فى ذلك كل الإجتهاد ، معتمدا على ضعف الذين كانوا يحملون يومئذ فقه الدين ، وعلى قوة التيار الغربي ذاته ، الذى تبنى الرجل وهيأ له السفر إلى أوربا ، ووفر له من صداقة اللورد كرومر رمز الغرب الاستعمارى العسكرى ، ما جعل كرومر يعلن أن الشيخ باق فى منصب الافتاء ما بقى الاحتلال البريطانى[11] لما أراد الرجل أن يوفق بين الفكرة العلمانية المستهجنة لما تسميه سلطة دينية وبين الإسلام قال : «ليس فى الإسلام سلطة دينية سوى سلطة الموعظة الحسنة والدعوة إلى الخير والتنفير عن الشر . وهى سلطة خولها الله لأدنى المسلمين يقرع بها أنف أعلاهم كما خولها لأعلاهم ، يتناول بها من أدناهم[12]» .

وربما كان المبحث الثاني من هذه الدراسة ، أولى بذلك الحديث ، ولكنه الاستطراد الذى ساق إليه الكلام فى أسس النظام السياسى فى الإسلام . وهى الأسس التى تأبى ابتداء تقسيم السلطة إلى دينية وغير دينية . فليس من شىء فى الحياة كلها إلا وهو محكوم فى الإسلام بنصوص . ومن هنا كانت

السلطة ، وكان غير السلطة جزءا من الدين في الإسلام ، أو هو جزء من الحياة التى هى محكومة فى مجملها وتفاصيلها بنصوص الإسلام .

ومن ثم فلست أفهم قولة محمد عبده أن الإسلام «ليس فيه سلطة دينية إلا سلطة الموعظة الحسنة» . فهل الداعى إلى الخير صاحب سلطة بالمفهوم السياسى الذى هو محل النزاع فى مجالنا ؟ فإن لم يكن كذلك ، وكان المقصود بالسطة هو «الحاكم» فهل خلا الكتاب من نص فى الحكم والحاكم والمحكوم ؟ وهل خلت السنة من نصوص فيهم ونصوص ؟ فإذا كان ذلك كذلك فهل تلك النصوص من الدين ؟ أم أنه ليس فى الإسلام نصوص دينية أيضا ، وليس فيه سور دينية ، أو أحاديث دينية ؟ وإذا افترضنا جدلا أن الدين هو فقط شعائر التعبد والنسك ، وكان الله تعالى يقول عن الممكن لهم فى الأرض أى أصحاب السلطة من المسلمين «الذين إن مكناهم فى الأرض أقاموا الصلاة وآتوا الزكاة وأمروا بالمعروف ونهوا عن المنكر» فهل إذا أمر الحاكم الناس بالصلاة كان هذا بمثابة سلطة دينية يمارسها فى الإسلام ؟ وما الحكم إذا أمر وألزمهم بذلك ؟ أو قاتلهم عليه كما قاتل الصديق الناس على الزكاة ؟ ثم ما الحكم لو ترك الحاكم الأمر بالصلاة وترك الزام الناس بها وبالزكاة ؟

إنه قول غير مستحسن أن يقال مثلا : أن الهواء شىء كونى لأن كل شىء كونى ، وكذلك لا يستحسن فى الإسلام القول بأن السلطة دينية ، لأن كل شىء فى الإسلام دينى ، كل شىء فى الحياة بحذافيرها فى جملتها وتفصيلها .

إن للإسلام تصورا خاصا عن الكون والحياة والوجود والإنسان وهو تصور مغاير لكافة التصورات البشرية° قديمها وحديثها ، بحكم مصدره الربانى الكريم ، وهو تصور ينيء بسبب تفرده مفاهيمه الخاصة ، ويصبغ أهله بتكوين فكرى خاص ، وبتركيب ذهنى متفرد ، وبنية شعورية مستقلة ، وله من ثم أوليات خاصة ، ونقاط بدء خاصة . وأن له كذلك لغاياته الخاصة ومقاصده الخاصة .

فإذا كان مقصود السلطة فى الإسلام هو اقامة الدين بمفهومه الإسلامى الواسع فى الأرض أى أعمال منهاجه الربانى فى حياة الناس ، فقد تحددت واجبات السلطة بحدودها واصطبغت بصبغته وتزيت بزيه .

التزامات السلطة :

تخضع الدولة بكافة عناصرها ــ فى ظل الإسلام ــ لالتزاماته وأحكامه ، فمن الأحكام والالتزامات ماهو موجه إلى السلطة الحاكمة فى الدولة لتقيمه فى واقع الناس . ومنها ماهو موجه إلى الطرفين معاً يقيم كل منهما قدر نصيبه من المسئولين فيه . وبدرجة أو بأخرى فإن كل التزام موجه إلى فرادى الناس ، هو فى نفس الوقت التزام قائم فى عنق السلطة الحاكمة بحكم التزامها العام المنصوص عليها فى قول الله تعالى : «الذين ان مكناهم فى الأرض أقاموا الصلاة وآتوا الزكاة ، وأمروا بالمعروف ونهوا عن المنكر» .

فهذا هو الإلتزام الأول فى حق السلطة الحاكمة فى الإسلام . مشتق من وظيفتها الأصلية بأن تقيم الدين فى الناس ، تأمرهم بكل معروف أمر الله

تعالى به ، وتناهم عن كل منكر نهى الله تعالى عنه . انه الالتزام بتهيئة المناخ لمنهاج الله تعالى وشريعته .

وعند هذا الالتزام الاجمالى العام تتفرع فى الكتاب والسنة أحكام التشريع الموجهة بصفة خاصة إلى السلطة الحاكمة .

فهى مطالبة أولا بأن تحكم الناس بما حكم الله فى تفاصيل شرعه . «وأن احكم بينهم بما أنزل الله[١٢]» «ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون[١٣]» .

وهى مطالبة بأن تقيم ذلك الحكم على الشورى «وشاورهم فى الأمر»[١٤] .

ثم هى مطالبة بأن تقيمه على الأمانة والنصح «ان الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها[١٥] والنبى ﷺ يقول «ما من أمير يلى أمور المسلمين ثم لم يجهد لهم وينصح لهم إلا لم يدخل معهم الجنة[١٦] .

ومطالبة بأن تقيمه على العدل «وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل[١٧]» .

ومطالبة بأن تقيمه على الرفق «اللهم من ولي من أمر أمتى شيئا فشق عليهم فاشقق عليه ، ومن ولى من أمر أمتى شيئا فرفق بهم فارفق به[١٨] .

وهى ملزمة بالقيام على أمر الجهاد في سبيل الله «أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا ألا إله إلا الله وأني رسول الله[١٩] .

وملزمة بجباية الفيء والصدقات على ما أوجبه الله تعالى ، وكذلك الجزية ن كان ثمة من تجب عليهم من أهل الكتاب . «خذ من أموالهم صدقة طهرهم وتزكيهم بها» .

وملزمة بكثير غير ذلك مما ألزمها الله تعالى به فى كتابه ، وسنة نبيه ﷺ فصيلا لوظيفتها الاجمالية .

٢ ــ رابطة الانتماء (نقض القومية)

إذا كان المجتمع وفقاً لنصوص الوضعية القومية يتكون من المواطنين ، فإنه فى دار الإسلام يتشكل من «المؤمنين» وممن قد يدخل في عهدهم من أهل الذمة . ففى الأولى ينتسب القوم إلى الأرض الواطئة ، وفي الثانية ينتسب الناس إلى الله العلى الكبير . الذى يقول فى كتابه «انما المؤمنون إخوة» فهى أخوة الايمان كما يسميها ربنا تبارك وتعالى وليست أخوة الطين والرمال كما تسميها أهواء الجاهلية البشرية .

وفى ظل دولة يحكمها الإسلام حقا ، ينعدم التمييز بين الناس يسبب الجنس أو الأصل أو اللغة أو اللون «ياأيها الناس أنا خلقناكم من ذكر وأنثى ، وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم» وأما الدين والعقيدة فهما المعيار الوحيد الذى ينعقد به التمييز بين الخلق فى الإسلام . وهذا ماتنطق به النصوص ، وما جرى عليه تاريخ المسلمين فى دارهم منذ ماقبل الفصام إلى أن أطبقت عليهم الحقبة الغربية وتمكنت منهم أعراضها .

فقد تضم دار الإسلام فى اقليمها إلى جانب المسلمين بعضا من أهل الجهاد الذين ارتضوا حكم المسلمين وسلطانهم . وهؤلاء لهم فى تلك الدار الذين مغايرة لأحكام المسلمين فهم مثلا يعطون الجزية عن يد وهم صاغرون . وهم لايشاركون المسلمين الحكم والسلطان ، ولا يشركون فى الجهاد والغنيمة ولهم الاقساط أن أحسنوا ، وعليهم الدائرة ان حاربوا ، وليس لهم أن ينكحوا نساء المؤمنين ، وللمؤمنين أن ينكحوا نساءهم . وهذه كلها أحكام منصوصة فى القرآن نصاً محكماً ، فهى من صلب النظام السياسى فيما يتعلق بكيان الدولة وبنيانها ، وليست من بنات الفكر السياسى ، الذى يحمل دوما سمة الجهد البشرى واختياره .

ومنذ أن قامت الدولة القومية في مصر بفعل التغريب ، أضحى الاشتراك فى المصرية وحده ، هو معيار التفرقة بين الناس فى الحقوق والواجبات . أما عقيدة الرجل فلا يختلف بسببها عن غيره من الرجال ، لا جزية تجبى من الذمى مثلا ، ولا زكاة تحصل من المسلم ، إذ الكل مصرى تؤخذ منه «الضرائب» المحددة فى القوانين .

ففى ظل هذه النظم تكتسب جنسية الدولة أما بسبب «الدم» أى بسبب الميلاد لأبوين وطنيين ، واما بسبب مايسمى بحق الاقليم ، أى الولادة على أرض الوطن ، أو الاقامة عليها مدة محددة من الزمن . وكلها كما ترى أواصر مادية باردة ، قوامها الأرض والنسب ، ومدارها فكرة الوطن . وانها بأعيانها لتلك الأواصر المرفوضة فى القرآن أساسا للتجمع ورابطة للولاء «قل إن كان آباؤكم وأبناؤكم واخوانكم وأزواجكم وعشيرتكم وأموال اقترفتموها وتجارة تخشون كسادها ، ومساكن ترضونها ، أحب إليكم من الله ورسوله

وجهاد في سبيله فتربصوا حتى يأتى الله بأمره ، والله لايهدى القوم الفاسقين» .

ان كافة القيم والأوضاع فى الأمة المسلمة والدولة المسلمة ، انما تنبثق فى حقيقة الأمر من القاعدة الأساسية فيها وهى «لاإله إلا الله» حيث تنتفى مصادر الأخذ المتعددة مما سوى الله . فهو الذى يحدد للأمة منهاجها فى الحياة ، بما فى ذلك أساس تجمعها وانتمائها . الذى ينحصر في آصرة العقيدة .

انها ليست آصرة أساسية ، تقوم الأمة عليها وعلى غيرها من الأواصر وانما هى الآصرة الوحيدة ليس من وليجة غيرها ، ولا علاقة ولا رابطة . فاذا اجتمع الناس عليها قامت الأمة المسلمة ، وان اجتمعوا على غيرها سواء كان ذلك بدونها أو حتى معها لم تقم هذه الأمة .

يقول سيد قطب رحمه الله تعالى : «لأن الانسان بهذا القدر من الكرامة والسمو جعل الله الآصرة التى يتجمع عليها البشر هى الآصرة المستمدة من النفحة الالهية الكريمة . جعلها آصرة العقيدة فى الله ، فعقيدة المؤمن هى وطنه ، وهى قومه ، وهى أهله ، ومن ثم يتجمع البشر عليها وحدها . لاعلى أمثال ماتتجمع عليه البهائم من كلأ ومرعى وقطيع وسياج[٢٠]» .

٣ ــ مزاج الدولة (الدعوة ، الجهاد ، الأخلاق)

الدولة المسلمة كيان ذو طبيعة خاصة

انها بحكم ربانية المنهاج الذى تحيا به الحياة فى الأرض ــ وكذلك بحكم ربانية المهمة المسندة إليها فى واقع البشرية ، لاتملك أن تكون مجرد كيان

جغرافى واقعى يضم عديدا من الكائنات البيولوجية التى تمارس الحياة الأرض لوجه الدنيا ، طعاماً وشراباً وشهوة . وانما هى دولة «داعية» أولا ثم هى بعد ذلك دولة «مجاهدة» وهى فى دعوتها وجهادها دولة «أخلاقية» تستهدف المكارم العليا وتعمل بها .

وانها لتحمل أمانة الحق فى أعناقها لتوصيله إلى الدنيا بأسرها . يقول تعالى : «وكذلك جعلناكم أمة وسطا ، لتكونوا شهداء على الناس ، ويكون الرسول عليكم شهيدا» . وما كانت هذه الأمة وسطا فى العالمين ، إلا بحملها ذلك الحق المبين عقيدة ناصعة ، وشريعة عادلة ، تدعو إليها الناس فى الدنيا ، وتشهد بها عليهم فى الآخرة .

ومن أجل ذلك فإن لهذه الأمة بل عليها ، انطلاقا من وظيفتها الربانية الريادية تلك أن تبادىء الناس بالدعوة إلى الفىء لمنهاج ربهم . ولها بل عليها أن تبادىء القوى الحاجرة بينها وبين الناس تلك التى تعوق الطريق إلى الله وتصد عن سبيله فتواجهها بكل ماأوتيت من قوة وبأس لتنحيتها من الطريق .

ولا تخطىء العين حين تنظر للوهلة الأولى فى القرآن والسنة ، وفى تاريخ الأمة التى قامت على ذلك الكتاب وتلك السنة ، أن يلمح ذلك السمت الأخلاق الرفيع كعنصر بارز فى كيان الدولة ، وهدف مما تنشده السلطة الحاكمة فيها . يقول النبى ﷺ فيما أخرج البخارى فى الأدب المفرد : «انما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق» .

ولقد لازمت هذه السمة الأخلاقية هذه الأمة منذ كانت «دعوة» ناشئة مكنونة فى قلوب قلة من المستضعفين . حتى أضحت أكبر وأقوى دولة على سطح الأرض المعمورة يومذاك ..

لقد قامت هذه الأمة بالفعل فى واقع التاريخ ، قياما .. ت للبشرية أن مكارم الأخلاق ليست شطحة من شطحات المثالية والخيال كما يرى فريق من الجاهلية المادية الحاضرة . وليست منهم وهم حفنة أحلام البرجوازية لتبرر به الاستغلال كما يزعم منها فريق آخر . وليست خبرا يروى من أساطير الأولين ، كما يتناثر عفو الخاطر من تمتمات الملاحدة . وانما هى واقع قوى وجميل ملازم للإسلام ، أنى قامت عليه دولة كان سمتها وملمحها الا .ـيل .

ان البشرية اليوم ، ومنذ أسلمت قيادها للحقبة الغربية ، تعيش نمطا فريدا من أنماط الجاهلية . هو نمط «الجاهلية المادية» التى لا ترى وراء المادة شيئا على الاطلاق ، انه عالم الشهادة المحسوس فحسب ، ولا شيىء بعده سوى الخيالات والأوهام ، لا شيىء بعده من الغيب ولا شيىء من الأخلاق . ترى ذلك واضحا فى تصوراتها العقلية ، كما تراه بارزاً فى تشريعاتها القانونية ، مثلما تراه بينا فى مناحي التعامل وضروب السلوك .

وتتعبد تلك الجاهلية المادية اليوم صنماً جديداً هو ضم «التكنولوجيا» ومن المنظور الغربى يرتبط بمفهوم التكنولوجيا الاعتقاد الجامح أو الشاذ أن جميع مشاكل الحياة قابلة للحل ، وأن لم تحل فى الحاضر فسيتم حلها فى الغد . كما يقول الكاتب الألمانى الغربى ماكس فريسن الذى يصف هذا الايمان الغربى بالتكنولوجيا بأنه ايمان غير دينى ويضيف «أن التكنولوجيا تذهب فى

تكبرها وافتتانها إلى القول بأن جميع قضايا الحياة قابلة للحل ، بما في ذلك الموت . وهو مايؤدى بنا إلى الفراغ ، حيث لم نعد نتحكم فيما يجب أن تؤديه التكنولوجيا ، وانما نرى التكنولوجيا تتحكم فينا وتدفعنا إلى مالا نهاية له »[٢١] .

هنا حياة اللهاث الكلبي المتصل خلف المتاع . حيث هلعة الفوات هى الدافع الأصلى للسلوك . وحيث الفزع والخوف والضياع والقلق ، لأنه لا ايمان بالغيب يطمئن ، ولا ايمان بالأخلاق يعصم . وهنا حياة البرود الجفاف والصخرية ، حيث لا دفء من حركة الوجدان وجيشان العاطفة .

أما الأمة المسلمة ، والدولة المسلمة فهي أمة أخلاقية . نابضة ودافئة بالعاطفة والوجدان ، مربوطة بالله ربها فى كل شأن من شئونها وفى كل حين . يسمو بها تصورها الإيمانى إلى مافوق المادة وثقلتها الواطئة درجات ودرجات . ويصبح ذلك السمو من ثم شغلا للسلطة الحاكمة فيها ، بمثل ماتنشغل السلطة الحاكمة اليوم فى الدول القومية الجغرافية بحل المشكلة الاقتصادية .

المراجـــع

(١) د . محمد نصر مهنا ـ تطور الفكر السياسى الإسلامى ـ دار المعارف الجزء الأول ص ١٣ .

(٢) ابن حزم ـ الفصل ، المجلد الأول جـ ٢ ص ١١٧ .

(٣) يراجع فى ذلك ابن حزم فى الفصل فى الملل والأهواء والنحل ـ المجلد الثالث ـ جـ ٤ . وكذلك المحلى حيث يقول باتفاق جميع أهل السنة والمرجئة وجميع الشيعة ، وجميع الخوارج على وجوب الامامة . ولكن الخلاف فى كيفية وجوبها .

(٤) سورة البقرة .

(٥) سورة الملك الآية ١٥ .

(٦) أخرجه البيهقى ج ٦ ص ٣٥٣ .

(٧) سورة الحج الآية ٤١ .

(٨) ابن حزم الفصل ـ المجلد الثالث .

(٩) ذكره ابن تيمية فى السياسة الشرعية ص ٢٥ ـ طبعة أنصار السنة .

(١٠) ابن تيمية ، السياسة الشرعية فى إصلاح الراعى والرعية ، طبعة أنصار السنة ص ٢٦ .

(١١) دور العمائم فى تاريخ مصر الحديث ـ فتحى رضوان . دار الزهراء ص ٦٦ .

(١٢) سورة المائدة .

(١٣) سورة المائدة .

(١٤) سورة الشورى .

(١٥) سورة النساء .

(١٦) رواه مسلم بسنده .

(١٧) سورة النساء .

(١٨) من رواية مسلم عن عائشة .

(١٩) متفق عليه .

(٢٠) سيد قطب . مقدمة فى ظلال القرآن .

(٢١) مجلة المصور المصرية فى ١٩٨٤/١/١٢ .

المبحـــث الأول

الفكر السياسى السائد فى مصر قبيل التغريب

الحقبة الغربية ، والفترة الاستعمارية :

هل نؤرخ للحقبة الغربية فى مصر ببداياتها ، أم بالنتائج والثمار ؟ أما البدايات فهى مطلع القرن التاسع عشر . حين جلت الحملة الفرنسية وقد خلفت من ورائها صدمة اللقاء . ويمكن القول بأن بصمة الوجود الفرنسى فى مصر كانت من القوة ، بحيث تركت من الآثار ماهو أكبر من حجم المدة الزمنية التى قضتها فى مصر ، والتى لم تزد على السنوات الثلاث .

ولكن تأخرت هذه الآثار بعض الشىء فى ظهورها ، فقد كان للفرنسيين دور من هيأ التربه بدرجة مالتستقبل البذور ، التى كان أول من غرسها محمد على باشا حين خلص له حكم مصر نهائيا فى العقد الثانى من القرن التاسع عشر .

وأما النتائج فقد شهدت نهايات القرن التاسع عشر أكثرها وأخطرها ، مثلا بصفة أساسية فى سقوط الشريعة ، وعلمنة الدولة ، وبرزو التيار القومي الوطني ، فعندما تولى محمد علي مقاليد الحكم في مصر بدا وكأن نمطاً جديداً من الفكر السياسى يوشك أن يولد في قلب الشرق الإسلامى ولم يكن ذلك بطبيعة الحال صريحا فى بداية الأمر ، ولكنه لم يلبث بعد ذلك أن بدت بوادره ، ثم سار فى طريقه خطوة بعد خطوة ، حتى تبلور الاتجاه الجديد بصورة واضحة ، وأصبح المراد لمصر على لسان حكامها أن تكون :

« قطعة من أوربا » كما قال الخديوى اسماعيل وهو ينقل إلى مصر قوانين فرنسا مستبدلا أحكامها بالذى هو خير .

وحتى ذلك الحين لم تكن الحقبة الاستعمارية فى مصر قد بدأت . إذ دخل الانجليز مصر فى سنة ١٨٨٢ ، بعد أن كانت التوجهات الغربية قد أسفرت عن وجهها ، ونقل اسماعيل القوانين المختلطة من التشريعات الفرنسية تمهيداً لالغاء الشريعة الإسلامية بصفة نهائية فى مصر سنة ١٨٨٣ .

ولا شك أن الحقبة الاستعمارية (الانجليزية) والتى تشكل شوطاً فى سياق المرحلة الغربية قد لعبت دورها الكبير فى تكريس التوجه الغربي وتأكيده ، وفيها نضجت ثمار كثيرة مما كان سبق بذره في بدايات المرحلة ، وبقيت آثاره حتى اليوم ، ويمكن القول من ثم بأنها كانت حقبة للتركيز التغريبى .

ونلمح ذلك جلياً حين نقارن بين موقف الشعب المصرى وهو يقاوم الفرنسيين فى نهاية القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر ، وموقفه وهو يقاوم الانجليز فى نهاية القرن التاسع عشر وحتى أوساط القرن العشرين . فعندما كان المصريون يحاربون جيوش الحملة الفرنسية ، كنت تشم شيئا من رائحة الإسلام ، نعم لقد كان ذلك الشيء قليلاً وربما كان مبهماً ، إلا أنه لم يكن فى الوسع تجاهله بسبب من البقية التراثية التى كانت تربط ذلك المجتمع يومئذ بالإسلام .

أما الانجليز فقد كان المصريون فى الغالب يحاكمونهم إلى قيم الحضارة الغربية ذاتها متسائلين فى سذاجة : كيف يحق لأمة ديمقراطية مثل بريطانيا أن

تعتدى على حق الشعوب فى الحرية وتقرير المصير .

وفى اطار المطالبة بجلاء الانجليز ، بدأت عناصر الفكرة الوطنية فى التبلور من الناحية العملية ، بعد أن كانت مجرد فكرة ذات بريق غربى خلاب ، بسبب ظهورها فى أوربا واعتناق الفكر السياسى الغربى لها . وعندما كان لطفى السيد يشقشق بعبارته المعروفة . «مصر للمصريين» كان يقصد بها نقض القول بالدين كأساس للانتماء ، لا مجرد الاستقلال عن الانجليز ، أو التخلص من التبعية الرسمية للأتراك . فهو يقول : «لاشىء يجمع بين الناس إلا المنافع ، فإذا تناقضت المنافع بين قلبين استحال عليهما أن يجتمعا لمجرد قرابة فى الجنسية ، أو وحدة فى الدين[1]» .

ويهدف هذا البحث إلى القاء الضوء على النظام والفكر السياسي الذى كان سائداً فى مصر قبيل الهجمة الغربية ، التى انهزم أمامها . ولم تتم الهزيمة فى واقع الأمر بالضربة القاضية عند بدء المواجهة ، وانما ظل النظام في مجمله يتلقى الضربة تلو الضربة ، ويستقبل الصدمة بعد الصدمة ، حتى وهن العظم منه واشتعل الرأس شيبا ، فترنح مرة بعد مرة ، قبل أن يسقط منهزماً بصورة نهائية .

وإذا ما كنا نؤرخ لبواكير الحقبة الغربية بقدوم الحملة الفرنسية ، فقد تعين أن تكون نقطة البداية هي عرض النظام القائم فى مصر قبيل الحملة ، ثم متابعة السير معه طوال عهد محمد على باشا ، الذى كانت توجهاته الغرب تنحو ناحية النمط الحضارى المادى ، المتمثل في نقل التقدم الصناعى والزراعى والحربى ، تمشياً مع طموحاته العسكرية الامبراطورية الخاصة ،

ولم يكن من ثم مستعداً لتغيير حقيقي فى أسس أو شكل النظام السياسى الفردى الذى كان يقف على رأسه .

الفكر السياسى الذى واجه الحملة الفرنسية :

أقبلت الحملة الفرنسية على مصر وهي تعيش نهاية الدولة العثمانية المملوكية .

ولم يخل الأمر غرابة . فبينما كانت الراية الرسمية تعلن أن مصر ولاية عثمانية تابعة للسلطان التركي الملقب بخليفة المسلمين ، كان واقع الأمر يقول بأن السلطة الفعلية فى حكم البلاد لم تكن فى يد السلطان ولا نائبيه ، وإنما كانت خالصة لأمراء المماليك .

ولم يكن الأمر كذلك فى بداية الفتح العثمانى لمصر فى مطالع القرن السادس عشر . فعندما فتح السلطان العثمانى سليم مصر بعد هزيمة المماليك ، بقيت منهم فلول أعلنت الولاء للحاكم الجديد الذى كان بصدد اعادة البناء فيما يتعلق بشكل الحكم ونظامه ، فجعل منهم قوة مستقلة بذاتها ولاها حكم الأقاليم من الناحية المدنية ، قاصداً بذلك احداث نوع من التوازن بين القوتين الأخريين الممثلتين فى الوالى التركى نائب السلطان من ناحية ، وقواد الجند الأتراك من ناحية أخرى[٢] .

ولم يلبث الأمر أن تطور لصالح المماليك ، فقويت شوكتهم ، وتضاعفت سلطاتهم حتى تضاءلت بجانبها سلطة الوالى العثمانى ، صار بامكانهم عزله ، وانتهى إليهم من الناحية الفعلية حكم البلاد منذ أواخر القرن السابع عشر ، وزاد من نفوذهم ما صارت إليه السلطنة العثمانية من الضعف بسبب

اضطراباتها الداخلية ، وحروبها الخارجية ، وكانت لهم ادارة الحكومة المدنية والمالية ثم صارت إليهم قيادة الفرق العسكرية ، فاجتمعت لهم السلطة بشقيها المدنى والعسكرى . يقول الرافعى : «تلاشت سلطة الولاة العثمانيين ، وعظم نفوذ البكوات المماليك ، وصار لرئيسهم الذى يختارونه لهم زعيما لهم ويلقبونه (شيخ البلد) النفوذ الذى لايعارض والكلمة التى لاترد . وصارت مشيخة البلد بمثابة امارة مصر . وعبث المماليك بالولاة العثمانيين وأخذوا يعزلون من لا يرضون عنه[٣]» .

إذن فقد كان ثمة حبل أو رباط يصل مصر بتركيا العثمانية ، تعد بمقتضاه واحدة من ولايات الدولة التابعة لحكم سلطانها ، وهو رباط واهن ضعيف ، لايرتب سلطة ، ولا يوفر أسباب حكم . فهؤلاء هم أمراء المماليك ـ كما يحكى الجبرتى فى تاريخه الذ يرويه كشاهد عيان ـ إذا اجتمعوا على عزل نائب السلطان الذى لم يكن له سلطة أصلا ـ أنفذوا إليه رسولاً من ضباط الفرق فيدخل إلى مجلسه ويحييه بكل احترام ثم يثنى طرف السجادة التى يجلس عليها الباشا ويعلن إليه قرار العزل بقولة «انزل يا باشا» فتكون هذه الكلمة بمثابة أمر الخلع . ويقول المستشرق مارسل Marcel : «انحصر تاريخ مصر من منتصف القرن السابع عشر إلى آخره فى تعاقب البشوات على ولايتها ، فتولاها ٢٢ والياً لم يكن لهم شأن يذكر في حكومتها . فكان الواحد منهم يشترى منصب الولاية من ديوان الأستانة ، ويبقى شاغلاً هذا المنصب عاماً أو عامين ولا يستقر هذه المدة فى منصبه إلا إذا ترك الأمور للبكوات المماليك الذين كان منهم شيخ البلد وهو الحاكم الفعلى فى البلاد» .

ولكن العجيب فى أمر ذلك الحبل الرابط ، أنه رغم وهنه وضعفه وتهافته ، كان غير قابل للانقطاع . نعم لقد كان المماليك فى تلك الفترة أضعف من أن يقطعوه ، ولكن الأمر فيما يبدو كان أعمق من ذلك ، كان الأمر أمر مناخ اجمالي عام ، يعجز عن تجاهل حقائق الفكر السياسى السائد حينذاك وعلى رأسها حقيقة الارتباط بالخليفة[٤] باعتباره الامام الأعظم الذى يجب أن تدين له الامارات وأمراؤها بالسمع والطاعة . ولو كانت تلك الدينونة شكلية اسمية ، لاسمع فيها على حقيقة السمع ولا طاعة معها على ما ينبغى أن تكون الطاعة .

وكان الأمر كذلك من جميع أطرافه : المماليك والأتراك والمصريين .

كان الأولون رغم أيلولة السلطة الحقيقية كاملة اليهم ، يشعرون بحاجتهم إلى صك الاعتراف العثمانى الوارد من الأستانة ، لكى تخلص لهم تلك السلطة خلوصاً شرعياً . وعندما كان الجد يجد ، كان المماليك يعودون إلى ادراك حقيقة موقعهم من الدولة ، وموقع الدولة من السلطنة العثمانية ، فيحكى لنا الجبرتى عن واحد من رؤسائهم هو مراد بك حين أرسلت تركيا أسطولها إلى مصر قبيل حملة نابليون فما أن سمع نبأ الأسطول «حتى انخضع فى تلك الليلة للباشا جدا ، وقبل اتكه وركبتيه ويقول له يا سلطان ، نحن فى عرضك تسكين هذا الأمر ودفعه عنا ، ونقوم بما علينا ونرتب الأمور وننظم الأحوال على القوانين القديمة» (أى مدة ماكانت مصر خاضعة فعلا لارادة السلطان[٥]) .

وتبدو لنا هذه الحقيقة أكثر وضوحا ، حين ننظر فيما انتهت إليه الحركة الانفصالية التى قام بها الأمير المملوكى على بك الملقب بالكبير ، للاستقلال

بمصر عن سلطان الدولة العثمانية ، فبعد أن أعلن فى مصر هذا الاستقلال ، أرسل تابعه المملوكى محمد بك أبا الذهب إلى الشام ليفتحها باسمه ، ولكن هذا الأخير لم يلبث أن اتفق مع الباب العالى ، بعد أن كان قد فتح معظم سورية ، وعاد إلى مصر حاكماً لها باسم الدولة العثمانية ، التى ثبتته فى مشيخة البلد وولته حكم البلاد ، ورجعت تركيا إلى ارسال الولاة كما كان الأمر قديما(٦) .

وينقلنا ذلك إلى دلالته على أن الأتراك ، لم يكونوا حتى ذلك الحين ليفرطوا فى ذلك الحبل الرابط بينهم وبين مصر كولاية تابعة للسلطنة ، مهما وهنت عظام تلك التبعية وتهافت أمرها . ولقد كانوا بين الفينة والفينة يستشعرون أهمية استرجاع قبضتهم إلى البلاد ، ومن قبيل ذلك تجريدهم لحملة عسكرية سنة ١٨٧٦ لإحكام السيطرة بقيادة حسن باشا الجزائرلى ، وعزل مراد بك وابراهيم بك ، وتولية مملوكى آخر هو اسماعيل بك فى مشيخة البلد . وهي الحملة التى لم يقدر لها أن تنجز مهمتها بسبب عودتها للاشتراك فى حرب الروس .

أما المصريون فقد كان وعيهم بهذه الحقيقة بارزاً وصريحاً ، كانت مصر عندهم جزءا لا يتجزأ من دولة الخلافة العثمانية . ولنستمع إلى محمد كريم حاكم الاسكندرية المصرى وهو يرفض حماية الأسطول الانجليزى ، حين عرضها قائده نلسن لمواجهة الحملة الفرنسية ، قائلاً له : «هذه بلاد السلطان»(٧) .

وتبدو أهمية هذا الارتباط بالسلطان وأصالته فى الوجدان المصرى كرمز لما وراءه من علاقة ـ ولو كانت اسمية ـ بالدين ، حين ندرك حجم الحقيقة

للأتراك العثمانيين على مصر عند قدوم الحملة الفرنسية . فنعلم أنه لم تكن لهم قوة عسكرية بالمفهوم الحربى اللازم للردع ، ولم يعد للوالى وهو نائب السلطان الملقب بالباشا أية سلطة فى مواجهة المماليك . وقد رأيت أن على بك الكبير حين سولت له نفسه الانفصال عن الدولة العثمانية وأعلن ذلك معتدا بشيعته ، منتهزا غياب القوة التركية وانشغالها فى حرب الروس ، رجع الأمر إلى نصابه بقوى ذاتية من داخل معسكر المماليك أنفسهم ، هى انقلاب محمد بك أبى الذهب واتفاقه مع الدولة العثمانية ، التى كان فى رصيدها الأدبى المعنوى لدى المماليك والمصريين ما يعوض غياب قوتها العسكرية الرادعة عن الساحة المصرية .

ان الاصرار على بقاء ذلك الحبل الشكلى الطويل المسمى بالخلافة ـ رغم شكليته وضعفه ، دليل على أن التفريط فيه لم يكن وارداً أو متصوراً فى مفاهيم الفكر السياسى السائد حينذاك . حتى أن نابليون حين أراد أن يتملق مشاعر المصريين الدينية ، ويشترى سكونهم بالمكر واخداع ، كان يعلم عنهم هذه الحقيقة فخاطبهم فى منشوره بقولة : «الفرنساوية فى كل وقت من الأوقات صاروا محبين مخلصين لحضرة السلطان العثمانى ، وأعداء أعدائه أدام الله ملكه[٨]» .

وتلك واحدة مما يحسب لذلك الفكر ، ونحن نزنه بموازين الاسلام ، قياساً بما سيلحق به بعد ذلك من أثر التغرب بالفكرة القومية . لم تكن هذه الفكرة قد طرأت بعد على هذا المجتمع الذى لم يكن ـ حتى ذلك الحين ـ يرى فى غير الدين سببا للتجمع فى اطار الوحدة السياسية أو الدولة ، فهو وحدة أسر الانتماء وهو وحدة رابطة الولاء . ومن هنا كانت نظرة المصريين

دوما إلى المماليك ـ وهم ليسوا أولى جذور مصرية ـ نظرة المسلمين إلى المسلمين الذين قد تكون لهم كحكام مظالم وشرور ، ولكن هذه النظرة ماتعدت ذلك إلى اعتبارهم وافدين على الوطن ، بل كانوا يسمونهم (بالمصرلية) و(الأمراء المصرية) كما يكرر الجبرتى فى عجائب الآثار .
وأغلب الظن أن المصريين لم يدركوا مقاصد نابليون الرامية إلى اثارة النزعة القومية بادىء الأمر حين وصف المماليك مشدداً عليهم النكير بأنهم الزمرة «المجلوبون من بلاد الأبازة والجراكسة، يفسدون فى الاقليم الحسن الأحسن الذى لايوجد فى كرة الأرض كلها[9]» .

لم تكن لدى المصريين حينذاك قابلية للشعور بالغضاضة فى أن يعيش على أرضهم بل ويحكمهم مسلم من بلاد الأبازة أو جورجيا وفقاً للنصر الفرنسى من منشور نابليون الأول للمصريين ، أو أن يجلب من القوقاز أو من غير هذه أو تلك . إلى هذا الاقليم الحسن الأحسن ، فصفة الإسلام تجب ماعداها . ورابطة الدين تغنى عما سواها . بغض النظر عما يمكن أن يوجه لهم من المثالب والعيوب كحكام ، وهو الأمر الذى يمكن للوطنيين فى أى بلد أن يواجهوا به حكامهم من بنى جلدتهم .

فقد كان الدين حتى ذلك الوقت عنصراً بارزاً فى الدولة ككيان سياسى على رأسه سلطة حاكمة . وكان وصفاً طافتياً على سطح الأحداث ، وفي وعى الناس محكومين وحكاماً . وذلك بغض النظر عما كان مفهوم الدين ذاته قد أصيب به ، من فساد فِي التصور الاعتقادى ، أفرز فساداً فى سائر فروع الحياة وضروبها . ولكنه لم يصل إلى درجة الجهر باسقاط الراية بصورة رسمية . لأن ذلك هو ماتكفلت به الهجمة الغربية بعد ذلك فى نهاية القرن التاسع عشر الميلادى على النحو المفصل فى المبحث التالى .

وكانت هذه الحقيقية من الوضوح بحيث فرضت نفسها على الفرنسيين وهم يعدون العدة للتعامل مع الشعب المصرى ، حتى يمكن القول بأن الباب الذى اعتمده نابليون للدخول إلى المصريين كان باب الدين . الذى استغله نابليون منافقاً ، بصورة ساذجة وسطحية . فهذا هو المنشور الذى وجهه نابليون للمصريين وقد افتتح بعبارة تقول : «بسم الله الرحمن الرحيم لا إله إلا الله لا ولد له ، ولا شريك له فى ملكه» . ثم يقول : «يا أيها المصريون قد قيل لكن أننى مانزلت بهذا الطرف إلا بقصد إزالة دينكم ، فذلك كذب صريح فلا تصدقوه ، وقولوا للمفترين اننى ماقدمت إليكم إلا لأخلص حقكم من يد الظالمين ، وإننى أكثر من المماليك أعبد الله سبحانه وتعالى ، واحترم نبيه والقرآن الكريم» . ثم يضيف كاذباً أيها المشايخ والقضاة والأئمة والجرننجية وأعيان البلد ، قولوا لأمتكم أن الفرنساوية هم أيضا مسلمون مخلصون . وفى النص الفرنسى (محبون للمسلمين المخلصين) واثبات ذلك أنهم فى رومية الكبرى خربوا فيها كرسى البابا[١٠] الذى كان دائما يحث النصارى على محاربة الإسلام . ثم قصدوا جزيرة مالطة وطردوا منها الكوالرية[١١] الذين كانوا يزعمون أن الله تعالى يطلب منها مقاتلة المسلمين ، ومع ذلك الفرنساوية فى كل وقت من الأوقات صاروا محبين مخلصين لحضرة السلطان العثمانى وأعداء أعدائه أدام الله ملكه .

ويدل ذلك على أن نابليون حينما أراد أن يقدم الفرنسيين للشعب المصرى ، بالصورة التى يعلم أنها مظنة القبول عنده ، قدمهم «كمسلمين مخلصين» أو على الأقل «محبين للمسلمين المخلصين» . وأنهم «خربوا فى روما كرسى البابا الذى كان يحث النصارى على محاربة المسلمين وأنهم قاتلوا

فرسان مالطة الذين كانوا يزعمون أن الله تعالى يطلب منهم مقاتلة المسلمين .

لقد كان المدخل بالقطع ذا علاقة بالإسلام . الذى ظن ـ رغم كل ما شاب وجوده الحقيقي من خلل ـ سمتا غالبا فى المجتمع ، يراه الناس أساس التجمع وسبب الدولة .

سلطة العلماء ورجال الشرع :

كان العلماء ورجال الشرع يمثلون طبقة مستقلة بذاتها ، يتشكل منها ما يمكن تسميته مجازا باسم (السلطة) لما كان لها من شأن فى قيادة حركة الأمة من الناحية الشعبية ، وتمثيلها أمام حكامها «لقد كان لهم فى ذلك العهد تأثير عظيم فى نفوس الأمة وقيادة أفكارها ولهم الزعامة الأدبية والسياسية بين الجماهير وإليهم ترجع قيادة الحركات التى ظهرت على مسرح الحوادث السياسية فى مصر .

وكان هؤلاء العلماء موئل المواطنين فى الاعتراض على نظام الحكام والمطالبة برفعها ، وكانوا بحكم مكانتهم العلمية والدينية بمثابة نواب الأمة فى التعبير عن آلامها وآمالها وقد ظهرت نيابتهم عن الشعب فى القرنين السابع عشر والثامن عشر . وكان لهذه النيابة أثرها فى بعض المواطن فى رفع الظلم عن الشعب أو التخفيف منها[١٢] .

ويروى لنا الجبرتى فى عجائب الآثار واقعة من واقعات تدل على ما وصلت إليه سلطة العلماء لدى الحكام بحيث يستطيعون حملهم على الغاء بعض قراراتهم أو تعديلها بما يرفع الظلم عن العامة ، وذلك حين اشتكى أهل قرية بشرقية بلبيس من أتباع محمد بك الألفى ، وذكروا أنهم

ظلموهم ، وطلبوا منهم ما لا قدرة لهم عليه ، واستغاثوا بالشيخ الشرقاوى فحضر إلى الأزهر كما يقول الجبرتى «وجمع المشايخ وقفلوا أبواب الجامع ، وذلك بعد ما خاطب مراد بك وابراهيم بك (وهما رئيسا المماليك) وأمروا الناس بغلق الأسواق والحوانيت ، ثم ركبوا فى ثانى يوم واجتمع عليهم خلق كثير من العامة وتبعوهم وذهبوا إلى بيت الشيخ السادات ، فبعث ابراهيم بك . بأيوب بك فوقف بين أيديهم وسألهم عن مرادهم فقالوا : نريد العدل ، ورفع الظلم والجور ، واقامة الشرع ، وابطال الحوادث والمكوسات التي ابتدعتموها وأحدثتموها . ويضيف الجبرتى ما يشير إلى أن اضطراب العامة ظل قائماً بقيادة العلماء ، حتى أرسل ابراهيم بك إلى المشايخ يعضدهم ، وأرسل إلى مراد بك يخيفه عاقبة ذلك ، فبعث مراد بك يقول : أجيبكم إلى جميع ما ذكرتموه إلا شيئين : ديوان بولاق وطلبكم المنكسر من الجامكية ، ونبطل ما عدا ذلك من الحوادث والظلم» .

والحق أن هذه واحدة من واقعات كثيرة ، ذكرها الجبرتى وغيره ممن أرخوا لهذه الحقبة المملوكية العثمانية ، وهى الحقبة المتاخمة لبواكير المرحلة الغربية . وقد أوردناها لدلالة فيها جديرة بالتوقف والاشارة ، وذلك هو ما يبدو من ارتباط النظام الحاكم والقرار السياسى الصادر عنه ، بصورة أو بأخرى . بدرجة أو بأخرى ، بكلمة علماء الشرع ، التى لاشك أنها تستمد بريق نفوذها من الدين الذى يفترض فيهم حمل العلم بشريعته . نقول بذلك رغم اننا ننظر إلى هذه الحقب بمنظور الإسلام الحقيقى ، على أنها كانت تعيش عصور ما بعد الفصام .

فلم تزل كلمة «الشرع» حتى ذلك الحين مما يحتج به فى مواجهة السلطة الحاكمة ، بغض النظر عن حقيقة ذلك الشرع من ناحية التطبيق العملى ، فضلا عن جانب المفهوم النظرى . فهذا هو عمر مكرم نقيب الأشراف فى مصر يجادل مثل السلطة عمر بك الذى تسائل قائلاً : كيف تثورون على من ولاه السلطان عليكم وقد قال الله تعالى : «يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم» . فيرد عمر مكرم : ألا فلتعلم أن أولى الأمر هم العلماء وحملة الشريعة والسلطان العادل . وهذا الحاكم الذى أرسلكم ما هو إلا رجل ظالم خارج على قانون البلاد وشريعتها ، فلقد كان لأهل مصر دائما الحق فى أن يعزلوا الوالى إذا أساء السيرة ولم يرض الناس عنه . على أننى لا أكتفى بذكر ما جرت عليه عادة البلاد منذ الأزمان القديمة ، بل أذكر لك أن السلطان نفسه أو الخليفه إذا سار فى الناس سيرة الجور والظلم كان لهم عزلة وخلعه .

اذن فقد كان لعلماء الشرع فى تلك الفترة كلمة مسموعة لا سبيل إلى انكارها أو نفى دلالتها على بقاء ظل للدين بصرف النظر عن حقيقة ذلك الظل أو عدم حقيقته .

وربما كانت هذه الكلمة المسموعة لطبقة العلماء ، هى تصور ذلك العصر أو مفهومه لوجوب خضوع السلطة لشرع الله تعالى وأحكامه . أو هى الشكل الذى تبلورت فيه قاعدة (اسلامية السلطة) بمفاهيم تلك الحقبة التى كان بينها وبين حقيقة الإسلام العملية بون بعيد .

وليس من خصائص النظام السياسى فى الإسلام ، أن تنشأ مؤسسة مكونة من العلماء أو طبقة مؤلفة من رجال الشرع ، تمارس بحكم انتمائها

لمؤسستها أو طبقتها نوعا من الرقابة على السطة الحاكمة ، وانما تملك هى وغيرها بحكم الانتماء العام لدار الإسلام حق الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر وتقديم النصيحة لأئمة المسلمين وعامتهم ، فقط بحسبانهم مسلمين ، لاباعتبارهم من هذه المؤسسة أو تلك الطبقة ، التى تهيىء لهم عضويتهم بها ـ أكثر مما يتهيىء لغيرهم ـ دواعى العلم بالحق وأسباب وجوب الصدع به .

ورغم ذلك فقد كان الفكر السياسى السائد حينذاك لايمعن النظر كثيرا فى تلك التفرقة بين كلمة العلماء بحسبانها تعبيراً عن رأى مؤسسة ، أو باعتبارها ممارسة مفتوحة لحق النصح والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر . بل كان هذا الفكر السياسى ينزل هذه الكلمة منزل السلطة التى تمارس كثيرا من معطيات العملية السياسية ، دون أن يرفع فى وجهها شعارا يقول «لاسياسة فى الدين ولا دين فى السياسة» أو «دع مالقيصر لقيصر ومالله لله» . أو يخضع لإرهاب عبارات من نوع (الثيوقراطية) أو (حكم رجال الدين) .

توصـــيف المجتمـــع :

ويمكن القول مما سبق بأن المجتمع المصرى فى تلك الآونة ، لم يكن دولة قومية ولم يكن كذلك مجتمعاً علمانياً . فهل يمكن لذلك وصفه بأنه كان مجتمعاً إسلامياً ؟ . إذا كان الإسلام هو مجرد عدم (القومية) وعدم (العلمانية) فالجواب : نعم .

ولكن الإسلام ليس كذلك ـ انه ليس وصفاً سلبياً يتم اكتسابه بمجرد انتفاء ما يناقضه ، وإنما لابد من خطوة تالية إيجابية ، هي ممارسة منهاجه بصورة عملية ، قائمة على اعتقاد صحيح .

ولا يعطى الإسلام وصفه الحقيقى للدولة أو المجتمع ، متى اكتفى القوم فيها برفع الراية الرسمية واعلانها ، دون أن يتجاوزوا ذلك إلى منهاج الشريعة التى تمثلها تلك الراية غاية وسبيلا . فإذا كانت القومية فى حقيقتها تعارض الإسلام ، وكان وجودها من ثم مما ينافيه ، فان انتفاءها ـ رغم أهميته ـ لا يكفى للحكم بالإسلام . لأن الإسلام يلزم الناس بعد الاجتماع تحت رايته بممارسة منهاجه ، واتباع شريعته ، واستهداف أهدافه ، وتوسل وسائلة .

وعلى ذلك فان انتماء النظام السياسى فى مصر العثمانية ، من ناحية الشكل ، لدائرة الفكر السياسى الإسلامى العام ، لا يمنع من اعادة محاكمة هذا النظام إلى حقائق الإسلام الموضوعية ، تلك التى تنحصر فى مصداقية التطبيق لـ «لا إله إلا الله» قاعدة الأساس الأول فى البناء الإسلامى أيا كان فرداً أو دولة .

فالإسلام بحكم ربانية المصدر والتكوين ـ لا يمكن أن يكون مجرد شكل رسمى ، أو إجراء علنى ، وإنما يرتبط الحكم فى المسألة بمدى تعبير الشكل عن الجوهر وتصديقه له . وهو الأمر الذى كان ـ كما سبق القول ـ قد أصابه الخلل قبل هذه الآونة بوقت غير قصير .

ولكن الذى يبقى لهذه الحقبة ، فى مواجهة الحقبة المتغربة الراهنة ، هو أن الأولى ـ وقد احتفظت بالراية بغض النظر عن مصداقية التطبيق ـ يمكن

ادراجها بشكل أو بآخر داخل اطار العصر الإسلامى بمفهومه التاريخى التراثى الواسع ، أما الثانية ـ وقد أسقطت الراية ، وانتهجت العلمانية ، ودانت للقومية ، فلا يمكن نسبتها إلى غير الجاهلية .

المراجـــع

(١) لطفى السيد والشخصية المصرية ، د . حسين فوزى النجار ، مكتبة القاهرة الحديثة ص ٧٧ .

(٢) الرافعى . تاريخ الحركة القومية . ج ١ ، دار المعارف ، ص ٢٩ . وكذلك الروضة المأنوسة فى أخبار مصر المأنوسة لابن أبى السرور البكرى .

(٣) الرافعى السابق . ص ٣٥ .

(٤) لم يظهر لقب الخلافة لدى السلاطين العثمانيين إلا فى القرن الثامن عشر الميلادى . وفى القرن التاسع عشر اتخذ اللقب مضامين اجمالية تشير إلى السيطرة على كافة المسلمين .

(٥) الجبرتى .

(٦) الرافعى السابق ٣٨ .

(٧) الرافعى . مصر المجاهدة فى العصر الحديث . ص ١٣ .

(٨) وترجمة الأصل الفرنسى تقول «ألسنا نحن الذين كنا على الدوام فى خلال العصور أصدقاء السلطان العثمانى أدام الله ملكه» .

(٩) الجبرتى .

(١٠) يشير بذلك إلى الحملة الفرنسية التى توجهت إلى روما أثناء حرب ايطاليا وطردت البابا منها .

(١١) مأخوذة من الكلمة الفرنسية ChevalèpW طائفة دينية كانت تعرف بفرسان القديس حنا الأورشلمى ، وقد تولوا حكم مالطة منذ عهد شارلكان وصار اسمهم «فرسان مالطة» وكانوا يأسرون المسلمين ويحبسونهم بالجزيرة .

(١٢) الرافعى ـ مصر المجاهدة فى العصر الحديث ـ ص ٩ .

المبحث الثانى

تطور الفكر السياسى فى مصر بفعل التغريب

تمهيد التربة : (ما بعد الحملة الفرنسية) .

كان لابد من لقاء مع الغرب . وهو ما تكفل به الفرنسيون حين داهموا المجتمع المصرى على مشارف القرن التاسع عشر . وحتى ذلك الحين ، لم يكن لكلمة الغرب فى مفهوم المصريين أية دلالات متصلة بالتقدم المادى أو الحضارة . ولم يكن ذكر الغرب فى ذلك الوقت عندهم ، ليستدعى أكثر من مفهوم الكفر والصليبية .

غير أنه ما أن خرج الفرنسيون من مصر ، بعد سنوات ثلاث من قدومهم ، حتى استيقظ المجتمع المصرى فى عمومه على احساس تجاه الغرب جديد . لقد كان احساساً فجائياً غير متوقع ، بقوة الغرب وتقدمه ، وهو الاحساس الذى تطور بعد ذلك ، إلى إعجاب بهذه القوة ، وانبهار بذلك التقدم ، سرعان ما لازمه شعور كامن بالنقص والدونية .

ولقد جاء نابليون إلى مصر غازياً على رأس جيشين فرنسيين ، أولهما الجيش العسكرى بأسلحته الحديثة ، وتنظيمه الجديد ، وتدريبه المحكم ، وثانيهما جيش مكون من علماء فرنسا ، وفنانيها ومؤرخيها «كان أخطر من الجيش المحارب ذاته[1]» .

وكان المجتمع المصرى حينذاك مجتمعاً جامداً وهامداً وهشاً ، مفتقداً لخط الدفاع اللازم لمواجهة الجيش المحارب ، وما وراءه من ظلال حضارية ، لقد

كان يفتقد جوهر الظلال الحضارية المقابلة والتى لا سبيل بغيرها إلى مواجهة أو دفاع .

ورغم أن الحقبة الفرنسية بدأت فى مصر وانتهت ، دون أن يشهد النظام السياسى فيها تغيراً حاداً فى ملامحه ، اذ ظلت للعثمانيين سيطرتهم الاسمية وان كانت قد قويت ، وظلت للمماليك سيطرتهم الفعلية وإن كانت قد ضعفت ، فإن أهميتها تكمن فى تمهيد التربة لبذور التغريب التى كان من نتاجها بعد نضوجها ذلك الانقلاب الحاد فى جوهر النظام السياسى وملامحه الشكلية .

ولم تكن فعالية الحملة فى هذا الاتجاه ممثلة فحسب فيما فاجأت به المجتمع المصرى من حديث وجديد فى التسليح والتنظيم والتدريب الحربى ، أو حديث وجديد فى أنماط العيش الحياتية اليومية ، أو حديث وجديد متمثل فى ذلك المسح الجغرافى والأثرى والذى كان من شأنه نبش الحديث عن الفراعنة والفرعونية ، وكذلك النشاط العلمى المكثف الذى قام به المجمع العلمى الذى أنشأه نابليون فى مصر وتعرض لعديد من المسائل المتصلة بتأمين الحملة وتوفير احتياجاتها من الذخيرة ، وكذلك المسائل المتصلة بالبنية الجغرافية والتاريخية لمصر ، بل لقد كان مما عرض نابليون على المجمع لدراسته فى جلسته الأولى «حالة التشريع والقضاء المدني والجنائي فى مصر ، وحالة التعليم ، والاصلاحات التى يمكن ادخالها على هذه النظم[٢]» .

لقد واجه المصريون بالحملة الفرنسية أول حالة تفترق السلطة الحاكمة فيها عن الإسلام ، حتى ولو كان اسميا . وهو افتراق ينطوى على دلالة علمانية تنبىء بما بعدها .

أضف إلى ذلك ماعمد إليه الفرنسيون من اثارة النزعة القومية ، واستجاشة العصبية الوطني لدى المصريين فى مواجهة الأتراك . ففى خطاب نابليون الذى افتتح به الديوان العام الذى أنشأه فى أكتوبر سنة ١٧٩٨ نرى نابليون «يشيد بعظمة مصر القديمة ، ومركزها الممتاز فى العالم ، ويعترف بأن مصر كانت معلمة الأمم وحاملة لواء الحضارة[٣]» ويقول وفقاً لترجمة الجبرتى «ان العلوم والصنائع والقراءة والكتابة التى يعرفها الناس فى الدنيا أخذت عن أجداد أهل مصر الأول . ولكون قطر مصر بهذه الصفات طمعت الأمم فى تملكه ، فملكه أهل بابل وملكه اليونانيون والعرب والترك الآن . إلا أن دولة الترك شددت فى خرابه لأنها إذا حصلت الثمرة قطعت عروقها[٤]» .

ويبالغ البعض مدفوعاً بانتمائه الجذرى إلى المدرسة الغربية فيذهب إلى أن الإحتلال الفرنسى بعد أن بعث القومية المصرية «أسس أول مجلس مصرى للوزراء ، وأول برلمان مصرى فى القاهرة[٥]» . يشير ذلك إلى الديوان العام الذى شكله نابليون من ستين عضوا . فهو برلمان . والى «الديوان الخصوصي المختار من بين أعضائه والمكون من أربعة عشر عضواً فهو أول مجلس وزراء عرفته مصر[٦]» .

ومع أننا لا ننكر أن المجتمع المصرى كان فى تلك الآونة فى وضع القابلية للتأثر الحضارى إلا أننا نرى أن الحملة الفرنسية لم تنتج آثارا مباشرة وحادة فى تكوين أو شكل النظام السياسى فى مصر خلال فترة وجودها القصيرة ، وإنما كان دورها كما سبق القول هو دور من هيأ التربة بحيث تتقبل بعد ذلك البذور فلو قدر لصفحة الغرب أن تطوى خلف الفرنسيين بعد أفولهم ، ولم

يكن ماكان بعدها من غرس غرسه محمد علي ، وتعهده أولاده من بعده ، ثم رعاه الإحتلال الإنجليزى ، وتبناه المتغربون المصريون لما كان لتلك الحملة الفرنسية من أثر فى التغريب ، لأنه لن يكون ثمة فى مصر تغريب .

ولم تكن تلك المؤسسات النابليونية فى حقيقتها أكثر من مجالس بلدية محلية ، تمارس سلطة شكلية مطعونة فى شرفها لم ينظر إليها الناس أبدا نظرة الجدية . ولم تكن هذه المؤسسات على أى حال بالأنظمة المبتكرة «فقد كان فى مصر قبل الحملة الفرنسية ديوان دائم هو الديوان الذى يتشكل من الوجاقلية (رؤساء الجند الذين انخرط فيهم المصريون ، وتمصر الأتراك منهم بمضي الزمن) ويكون مجلس شورى الباشا[٧] وهو الديوان الذى يصفه الرافعي بأن له سلطة كبيرة فى إدارة الحكومة ، لأن الباشا الوالى لا يستطيع أن يبرم أمراً إلا بموافقة أعضائه ، وإذا وقع خلاف بينه وبينهم يؤجل البت فيه إلى أن يرفع الأمر إلى الأستانة ولهم أن يطلبوا عزله ، فكانت سلطة ضباط الفرق بمثابة رقابة واشراف على سلطة الوالى[٨]» .

ويبقى للحملة الفرنسية فيما يتعلق بفاعليتها فى تهيئة التربة لتلقى بذور التغريب ، مساهمتها الرئيسية فى تكوين المناخ السياسى الدولي الذى جلب الانجليز إلى الساحة المصرية . فمنذ تعقبهم للفرنسيين على صفحة البحر المتوسط ، لم تهدأ لهم ثائرة حتى قر قرارهم فى مصر بطغيان القوة ، وما استجلبه من طغيان الفكرة واستهواء الحضارة .

كما يبقى لها فى هذا الاتجاه دورها فى اثارة الخلخلة السياسية الداخلية ، التى انبثق منها محمد على باشا ، والياليس كمن سبقه من الولاة ، على رأس حقبة ليست كالذى سبقها من الحقب .

أول البذور (محمد على باشا)

فى البدء كان الجيش :

تولى محمد على مقاليد الحكم فى مصر سنة ١٨٠٥ ، محمولا على أكتاف المشايخ ورجال الأزهر ، ولم يكن أنسب لتلك الفترة من محمد على ، وما كانت لتناسبه كذلك حقبة غيرها . كانت رموز النظام السياسى القديم تتصدع وتتهاوى ، بينما كانت رياح الغرب تفرض نفسها على الساحة فرضاً .

وباستثناء الطرف المصرى من أطراف العملية السياسية ، فقد فضحت الحملة الفرنسية تهافت النظام السياسى وضعفه وقلة حيلته ، يصدق ذلك على العثمانيين أصحاب السلطة الاسمية ، كما يصدق على المماليك أصحاب السلطة الفعلية فى البلاد .

ونقول باستثناء الطرف المصرى لأنه أولا : لم يكن مشاركاً فى سلطة الحكم بالاسم أو بالفعل ، ولأنه ثانيا : قد لعب دوراً فى مقاومة الفرنسيين ورفضهم ، مدفوعاً ببقية باقية فيه من تراث الإسلام .

وعندما خرج الغرب من مصر ممثلا فى الفرنسيين ، ظل قائما فيها يمثله الانجليز ، الذين لعبوا دوراً لاينكر فى جلاء الحملة الفرنسية ، وظل أسطولهم رابضا فى مياه البحر المتوسط بعد جلائها ردحا من الزمن ، يحمل ريح الغرب ، وكأنه يقول أن الغرب لايقهره إلا الغرب .

وبدت فى الأفق حقيقة ذات شقين ، لا مفر من الاعتراف بها ، وهى تفوق الغرب فى مضمار الحضارة المادية ، وتدهور الجانب الآخر ، الذى زاد من احساسه بالشق الأول ، أنه كان مفتقداً لأى مضمار آخر فى مقابلها .

وفى هذا المناخ المحمل بهواء الغرب ، تولى محمد على حكم مصر واليا من قبل الدولة العثمانية ولم يكن لدى الرجل مايدفعه لمقاومة التيار ، بل لقد كان عنده ما يدعوه إلى مجاراته والسير فى ركابه .

فقد كان واليا مختلفا عمن سبقوه . ليس فقط فى طريقة توليته التى فرضت على الدولة العثمانية فرضا على غير معهود الأمر من قبل . بل كذلك فى طموحاته الواسعة التى كان الجو السياسى يسمح بها ، فلقد كان الرجل على وعى بضعف الدولة العثمانية من ناحية ، وبضعف الأمراء المماليك فى مصر من ناحية أخرى ، فبادر بهؤلاء فقضى عليهم ، وخلا له الجو فى مصر ، فاستدار إلى الدولة العثمانية وفى قلبه الاستقلال عنها والتوسع على حسابها .

وكان الرجل يعلم أن السبيل إلى ذلك هو الجيش . فهو الذى يحميه ويثبت سلطانه فى الداخل وهو الذى يستند عليه لتحقيق طموحاته فى الخارج ، ومن هنا أصبحت المؤسسة عمود الكيان الذى أقامه محمد على ، ومحور الارتكاز فيه .

وكان ـ وقد شهد بعينه تفوق العسكرية الغربية حين انهزم أمام الفرنسيين ضمن جيش عثمانى مرسل لمقاومة الحملة ـ يعلم ألا سبيل إلى اقامة ذلك الجيش على أسسه بغير الاستعانة بالخبرة الغربية ، وانتهاج المناهج

الأوربية فى تنظيم الجنود وتدريبهم فنون القتال الحديث واستعمال أدوات الحرب الجديدة .

وعندما بدأ محمد على حركة التحديث فى جيشه المكون من أمشاج الشعوب العثمانية ، ووجه بمقاومة شديدة . يقول الجبرتى فى وصفها : أمر الباشا جميع العساكر بالخروج إلى الميدان قبيل الفجر للتعلم على طريقة الافونج إلى الصخرة ، فأخذوا فى الرماحجة والبندق المتواصلة المتابعة كالرعود ورجعوا داخلين إلى المدينة فى كبكبة عظيمة ، وداسوا أشخاصاً بخيولهم بل وحميرا ايضا(٨) . وتمرد الجند وأشاعوا الاضطراب فى المدينة . وحينئذ أدرك محمد على أن التحديث بحاجة إلى جيش جديد لم يسبق له ممارسة التدريب والتعلق بوسائله القديمة ، فلجأ إلى تجنيد المصريين لينشئهم منذ البدء على نظام العسكرية الغربى المنقول عن فرنسا بحذافيره .

ففى ١٧ فبراير ١٨٢٢ أصدر محمد على أمره بجمع أربعة آلاف مصرى من الوجه القبلى ، وارسالهم إلى سليمان باشا الفرنساوى (كولونيل سيف) مدرب الجند بأسوان ليدربهم ثلاث سنوات وفقا لنظم التدريب الحديثة ، وليصبحوا من بعدها جنوداً مدى الحياة .

اذن فقد كان المدخل عسكرياً .

بدأه محمد على بتحديث الجيش عن طريق نقل النمط العسكرى الفرنسى ، فى المشاة والفرسان والمدفعية ،وجرى الأمر على ما يتبع فى الجيش الفرنسى من تمرينات وتحركات حتى فى الموسيقى ، وترجمت القوانين واللوائح الفرنسية حرفياً لينظم الجيش المصرى على مقتضاه . واتبع فى

تصنيف درجات الضباط وترقيتهم النظام الفرنسى ، ولا يكاد يظهر خلاف عن النظم الفرنسية إلا النداءات العسكرية التى بقيت تركية ، والا ملابس الجند ، وتم كل ذلك بواسطة ضباط ايطاليين وفرنسيين ثم غلب الطابع الفرنسي . وكان أشهر هؤلاء كولونيل سيف (سليمان باشا الفرنساوى) الذى ألقيت على عاتقه مهمة تشكيل الجيش وتدريب ضباطه ابتداء من الجماعة التى أرسلت إلى أسوان فى ١٨٢٠ . وعرفت أسماء مثل الجنرال (بوابيني) ، والكولونيل (جودان) ، و(بولونيني) ناظر مدرسة المشاه ، و(ساجرا) البرتغالى ناظر مدرسة المدفعية ، و(بيسون) مراقب إنشاء السفن ، واللواء (دى سيريزى) الذى أشرف على الترسانة البحرية . و(موجيل) الذى صمم أحواض السفن بالاسكندرية . (وأنطون نيانس) و(كاملو موسكاتى) من معلمى المدرسة البحرية[٩] .

ثم اتجه محمد على بعد ذلك إلى الجانب المدنى ، تدريجيا بالقدر اللازم لخدمة الأغراض العسكرية فكانت مشروعاته المدنية من اقتصادية ومالية وهندسية وصناعية وزراعية تستهدف الجيش ابتداء . بل لقد كاد جهاز الدولة المدنى أن يكون جزءا من كيان واسع يضم الجيش ويصطبغ بالصبغة العسكرية .

وفى رحم هذا الكيان الواسع المكون من الجيش وجهاز الدولة ، تكون جنين (التحديث) الذى نما إلى (المصرية) بمدلولها القومي ، وإلى (العلمانية) بمفهومها الغربى الكاثوليكى . وعلى طول الفترة التى حكم فيها محمد على مصر ، والتى استغرقت نصف القرن ، كان الاحساس (بالمصرية) يتزايد بصورة تدريجية لم يعبر عنها محمد على صراحة ، ولكنه كان يطوى عليها قلباً

لا يؤمن بغيرها . لاعن حب خالص للمصريين ومصر ، ولكن لأن ريح العصر كان يحملها ، ولأنها ـ أكثر من غيرها ـ كانت أقرب إلى أهدافه ووسائله .

لقد كان هذا الجهاز بشقيه العسكرى والمدني ، هو النواة التى تكونت من حولها بنية الجماعة المصرية ككيان متميز بخصائص الوطنية ، وفى ذلك يقول بعضهم بحق : « ان الدولة المصرية هى المؤسسة التى قام على أكتافها بناء الجامعة السياسية المصرية ، وكانت حتى الثورة العرابية التنظيم الأوحد الذى رعى هذه الجامعة ونما بها . وكان بناء الجيش المصرى هو الزاوية فى هذا البناء ، لم يشيد الجامعة الوطنية فى مصر حزب من الأحزاب أو أية جماعة أهلية ، إنما كانت الدولة والجيش هما المبدأ والمنطلق ، وفى أحشائهما ولدت « المصرية » و « الحداثة » متمثلة فى الجيش ودور التعليم ومؤسسات الحكم المتطورة . ان التنظيم « المصرى » كان سابقاً على الوعى بالمصرية[١٠] » .

ومن هنا فقد ظهرت عبارة « التمصير » لوصف الاجراءات التحديثية التى كان محمد على يتخذها فى بناء الجيش والجهاز الادارى الحكومى . والتمصير بهذا المفهوم هو جعل الشيء مصريا ، بما يعنى أنه لم يكن مصريا من قبل . ومن هنا فالحديث عن تمصير المجتمع المصرى فى هذه الآونة ، هو حديث عن سلخها عن الانتماء للرابطة السياسية الإسلامية التى تجمعها بالدولة العثمانية . ورد كيانها الجمعى إلى فكرة الانتماء الوطنى لمصر .

كان محمد على يؤمن بذلك ، أو قل انه لم يؤمن بما يقابله . كان كل مايعنيه هو انقاذ مشروعه السياسى الكبير ، وهو المشروع الذى لم يكن نجاحه ليتم إلا

على حساب الرابطة العثمانية من ناحية ، وبانتهاج المنهاج الغربى فى التنظيم التدريب والتسليح من ناحية أخرى . وهو ما اقتضى تعاملاً واسعاً مع أوربا الأوربيين .

ولذلك يمكن القول بأن الجيش لم يكن فقط تربة مصرية تغرس فيها بذور التغريب على عهد محمد على باشا بما استحدث فيه من نمط الغرب العسكرى . بل كان لذلك النواة العملية التى تنشأت من حولها فكرة الوطنية المصرية ، وهو مايشكل منعطفاً خطيراً فى طريق الفكر السياسى بفعل التغريب .

نظـــام التعلـــيم :

أنشأ محمد على نظاما جديدا للتعليم يقوم على النمط الغربى .

صحيح أنه أبقى على الأزهر ، ولكنه ابقاء من نوع قول الشاعر المتنبى «وكقتله ألا يموت قتيلا» ففى جو الاستبداد الدكتاتورى الذى أشاعه محمد على لم يعد للأزهر دوره المعهود فى المعارضة السياسية . وظل على جموده فى مجال الفقه ، وكسله فى باب الاجتهاد .

وانما أقام إلى جانب الأزهر نظاماً تعليمياً علمانياً كاملاً . وذلك بنشر المدارس على اختلاف درجاتها وارسال البعثات العلمية إلى أوربا ، وقد اتبع فى هذا السبيل ـ كما يقول الرافعى مادحاً تلك الفكرة التى اتبعها فى انشاء الجيش والأسطول ، ذلك أنه اقتبس النظم الأوربية الحديثة فى نشر لواء العلم والعرفان ، فأسس المدارس الحديثة وأخذ من الحضارة الأوربية خير

ما أنتجته العلوم والقرائح فنهض بالأفكار والعلوم فى مصر نهضة كبرى كانت أساس تقدم مصر العلمى الحديث[11]» .

ولأنه كان ينبغى على كل شىء أن ينتهى إلى خدمة المشروع السياسى لمحمد على ، فقد كان المستهدف من هذه العملية التعليمية هو خلق طبقة من من المتعلمين تعليماً علمياً عالياً ، يمكن استخدامه لصالح الجيش أو الأسطول أو جهاز الدولة المدنى الخادم لها . ولذلك فمن المفهوم تماماً أن تكون مدرسة الهندسة هى أول ما أنشأ محمد على من المدارس العليا فى مصر ، فلقد أنشئت تلك المدرسة سنة ١٨١٦ على ما أورد الجبرتى فى أحداث سنة ١٢٣١ هـ .

وباستقراء البعثات التى ابتدأ محمد على فى ارسالها إلى أوربا منذ سنة ١٨١٣ ، نلحظ غلبة الطابع العلمى العملى ، ففى البعثة الأولى إلى المدن الايطالية أرسل طائفة من الطلبة لدراسة الفنون العسكرية وبناء السفن وتعلم الهندسة . وقد بلغ عدد الطلبة الذين أوفدهم محمد على إلى أوربا من سنة ١٨١٣ حتى سنة ١٨٤٧ ــ ٣١٩ طالباً . يقول الرافعى : « وهو عدد عظيم إذا قيس بدرجة الثقافة التى بلغتها مصر فى ذلك العصر »[12]) .

ولقد أفرز هذا النظام التعليمى الجديد ، فئة جديدة من المثقفين ، ذوى تكوينات عقلية غربية ، فرنسية بصفة خاصة ، من أمثال رفاعة الطهطاوى . حملت على أكتافها بعد ذلك عبء عملية الانتقال بالمجتمع المصرى من عصر إلى عصر ، ومن حال إلى حال .

فقد أنشأ رفاعة فى مصر سنة ١٨٣٦ مدرسة الألسن ، التى تخرج منها طائفة من المترجمين قامت على أكتافهم بقيادة الطهطاوى حركة واسعة للترجمة عن الغرب فى كل ضرب من ضروب العلوم والفنون فقد ترجمت هذه الطائفة المبكرة من الخريجين ألفين من الكتب فى فترة وجيزة . وكانت اللغات التى تدرس بهذه المدرسة هى الفرنسية والتركية والايطالية والانجليزية . وكان رفاعة يدرس فيها اللغات والادارة والقانون الفرنسى .

الفكر السياسى :

كان نمط الفكر السياسى السائد فى الغرب ، هو الشىء الوحيد الذى لا يرغب محمد على فى نقله عن أوربا . فقد تقلصت فى ظل هذا النمط بوجه عام سلطات الملوك والحكام ، فى مواجهة الجماهير الشعبية ، التى كان دورها فى ممارسة نوع من السلطة ينمو ويطرد . وهو الأمر الذى لم يكن محمد على ليسلم به أو يتصور امكان سريانه فى مملكته .

غير أن الرجل ـ وقد كان مؤمناً بالغرب ـ رأى أن ينقل عن حضارته ما يستشعر حاجته إليه لخدمة مشروعه السياسى الكبير ، الرامى إلى إنشاء قوة حربية مصرية يستطيع بها صنع امبراطورية علوية واسعة . فكانت البداية حربية عسكرية من ناحية ، وكانت علومية مادية من ناحية أخرى . فلم يحدث أن اقتبس محمد على من نظم الغرب السياسية شيئا ذا بال ، لا من الناحية الشكلية ولا من الناحية الموضوعية .

ولكن محمد على لم يكن بعد ذلك بقادر على صد الطوفان القادم من أوربا يحمل رياح الحضارة الغربية جميعا ، مادياً ومعنوياً واقتصادياً وسياسياً

واجتماعياً وعلمياً وثقافياً ، نعم لقد دخلت فى أول من باب ذى مفتاح مادى ، ولكنها انتشرت بعد ذلك واقتحمت الأمة من كل باب .

وذلك أن الحضارة ـ فى ظل ظروف بعينها ـ لاتقبل مبدأ التجزئة والانتقاء . بحيث أن اختيار جانب من جوانبها ، يستتبع بطريق اللزوم الحتمى جر سائر الجوانب والفروع ، ويحدث ذلك عندما تكون الأمة الناقلة هي الطرف الأدنى والجانب الأضعف ، على غير الحال عندما يكون الناقل هو الأعلى والأقوى بزاده الحضارى الأصيل ، فيصبح ذلك الزاد مانعة من التردى فى شرك الاستهواء والمحاكاة والذوبان . وهنا يمكن النقل الجزئى ، ويقبل الأخذ الفرعي دون أن نخشى خطر الجر والاستجلاب .

ولقد سبق لهذه الأمة ابان اسلامها الحقيقى أن واجهت الغرب فى مضمار الحضارة . ولعلها حينئذ قد أخذت من معطياته التفصيلية الفرعية ، ولكن هذا الأخذ ـ وقد كان زاد الحصانة قائما ـ لم يؤد إلى الغرق فى بحر الغرب ، وانما طالت ذلك البحر بعض النسائم من ريح الأمة . بل لقد كان من نتيجة المواجهة فى بعض جولاتها أن ذابت الحضارات المأخوذة عنها فى السياق العام للحضارة الإسلامية كما حدث للحضارات الهيلينية .

أما مصر فقد كانت ـ يوم غمسها محمد على فى مياه الغرب العمادية أوائل القرن الماضى ـ مفتقدة لزاد الحصانة المانعة فى معظم جوانبه . ولم يكن ذلك الزاد إلا جوهر الإسلام الذى كان قد ولى تاركاً وراءه بعضا من مخلفاته فى الشعائر والنسك وضروب العيش ، تجرى فى حياة القوم مجرى العادات والأعراف فى غير حركة من دفء الإيمان ، أو دفعة من نبض الجماعة[١٣] .

وما كانت المقدمات التى غرسها محمد على حرابا فى قلب مصر عند بداية القرن ، لتفرز غير ماأفرزت من النتائج قرب نهاياته ، تمثلت المقدمات فى انحيازه المزيى الكامل للنموذج الحضارى الغربى دون أن يكون محصناً لمواجهة الآثار الجانبية ، وربما كان على وعى بهذه الآثار المحتملة ولكنه لم ير بأسا فى حدوثها ، فكان أن أقبل الغرب بقضه وقضيضه يقتحم الأبواب يريد أن يملأ الهواء ، ويضرب فى الأعماق . ولم ينته القرن التاسع عشر حتى كان له معظم ما أراد .

أما النتائج فقد تمثلت فى اتخاذ النمط الحضارى الغربى بوجه عام منهاجاً للحياة وديدنا للعيش بصورة تزداد وضوحا كلما مر الزمن وانقضت الأيام . وهذا هو قاسم أمين يتحدث عن مصر سنة ١٨٩٤ قائلا : كان أمامها طريقان : العودة إلى تقاليد الإسلام أو محاكاة أوربا، وقد اختارت الطريق الثانى . لقد مضت فى أثر حركة الحضارة الأوربية التى تجتاح كل مكان ، والتى تبدو استحالة مقاومتها .

وانها قد خطت اليوم بعيداً فى هذا الطريق ، حتى ليصعب عليها الارتداد عنه ، ان مصر تتحول إلى بلد أوربى بطريقة تثير الدهشة . وقد أخذت ادارتها وأبنيتها وآثارها وشوارعها وعاداتها ولغتها وأدبها وذوقها وغذاؤها وثيابها تتسم كلها بطابع أوربى ، انها تهتم بكل ماتكتبه أوربا أو تفعله ، وتجد كل الأفكار التى تحرك حماس أوربا صداها هنا[١٤] .

واذن فقد كان واردا فى وعى القوم أن اختيار محاكاة النمط الغربى ، انما يتم فى مواجهة تقاليد الإسلام وعلى حسابها ، كما كان واردا فى وعى القوم ان الخيار كان عاملًا وشاملًا لا يقتصر على الأبنية والشوارع والآثار ، بل يمتد

إلى العادات واللغة والأدب والذوق والغذاء والثياب ، ويصل إلى ما تكتب أوربا ، وما تفعل ، وما يحرك حماسها من الفكر .

ولقد كان قاسم أمين موفقاً حين وضع محاكاة الغرب الأوربى فى مواجهة الإسلام . فلقد كانت المحاكاة اجمالية وشاملة إلى الدرجة التى تجعلها (منهاج حياة) ، بينما الإسلام فى مفهومه الحقيقى هو (منهاج الحياة) التى يحيا بها المسلمون فى الدنيا . على المستوى الفردى الخاص ، وعلى المستوى الجماعى العام .

غير أن أخطر ما انتهت إليه نتائج التغريب عند نهايات القرن كان هو اسقاط الراية الرسمية الشكلية المرفوعة باسم الإسلام . الأمر الذى تمثل بصفة أساسية فى ناحيتين : الأولى : بروز تيار الوطنية المصرية انسلاخا من الجامعة السياسية الإسلامية . والثانية : انتصار التيار العلمانى الذى استطاع الغاء قوانين الشريعة الإسلامية .

نعم لقد كانت تلك الراية قبل سقوطها مرفوعة على قشة ضعيفة واهنة ، لا تقوى على نسمة راهقة من هواء . ولم تكن في حقيقة أمرها لتعبر عن دار اسلام حقيقية تقوم حياتها فى الجملة على (لا إله إلا الله عقيدة وشعيرة وشريعة ، بكل ما يضيفه ذلك من دفء بالايمان وحركة بالجهاد ، ودفق بالجماعة) .

ولكنها على كل حال كانت مطعونة فى إسلامها من جهة الجمود السلبى عن ممارسة منهاجه ، دون أن تمارس فى الحقيقة العملية منهاجاً غيره من شرق أو من غرب . ولم تكن تمتلك الجرأة على تمزيق العلم لترتفع على ساريته رايات الغرب المجلوبة من أوربا الصليبية .

بروز تيار الوطنية المصرية :

يكاد الاجماع ينعقد على أن محمد على هو مؤسس الدولة المصرية الحديثة . وأن جهاز الدولة الذى أقامه فى مصر فى أوائل القرن التاسع عشر ، كان بمثابة النواة التى تكونت ونمت من حولها (الوطنية المصرية) حتى أضحت أسس التجمع ، ورابطة الانتماء ، أو أصل الجامعة السياسية .

ورغم أن محمد على لم يعلن اعتناقه لهذا المبدأ صراحة طوال مدة ولايته التى امتدت منتصف القرن ، فقد كان على وعى بها ، وبحركتها الماضية فى طريق النمو والاضطراد . ولعله قصد إلى التوسل به فى سياسة الاستقلالية عن تركيا . ولكنه لم يشأ أن يتجاوز الممكنات التاريخية ، استباقا للأحداث قبل نضوجها وقبل تبلور القوميات المختلفة فى بلاد السلطنة العثمانية[١٥] .

ولكن الذى ثبت بعد ذلك أن الأحداث لم تكن بحاجة إلى وقت طويل ليتم نضوجها ، فلقد عاد رفاعة الطهطاوى من باريس مأخوذاً بالغرب وبفكره السياسى المبنى بصفة أساسية على القومية والعلمانية وفى كتابه الأول تخليص الابريز فى تلخيص باريز» الصادر سنة ١٨٣٤ نلمح اشارات مبهمة عن القومية المصرية تطفو على استحياء . بينما نراه فى كتابه الثانى «مناهج الألباب» الصادر بعد ثلاثين عاما فى ١٨٦٩ «يتحدث فى هذا الأمر باهتمام كبير ، يدل على ما آلت إليه هذه الفكرة من قوة على مدى تطور المفهوم السياسى فى مصر خلال الثلث الثانى من القرن التاسع عشر»[١٦] .

ولقد بدأ تيار القومية المصرية وكأنه ماض فى طريقه إلى نقطة المنتهى ، وبدا وكأنه يتمتع بجاذبية سحرية مبهمة لدى أصحابها . وربما شجع على

ذلك ضعف البديل المواجه وتهافته . ولم يكن ذلك البديل فى حقيقة الأمر هو الإسلام ، والا لما انهزم وتراجع . وانما كان الضعف منصبا على ممثل الإسلام يومذاك ، أى على الارتباط الهش بالدولة العثمانية التى لم تكن إسلامية بالمعنى القرآنى العملى الصحيح مما سهل على الضمائر والعقول دعوى الانسلاخ ، وبرر لديها مطلب الانفصال .

ورغم ذلك فقد بقيت (الحقيقة الإسلامية الرافضة للقومية الوطنية) مطلقة عن الزمان والمكان والدول . تنطق فى وضوح بأن الجماعة السياسية المسلمة قوامها (المؤمنون) نسبة إلى الايمان ولا تقوم على (المواطنين) نسبة إلى الوطن . وأن الأحكام تختلف فى دار الإسلام باختلاف العقيدة ولا تتغاير بتغاير الأجناس ومواطن الميلاد .

ولذلك فقد اقتضى عرض الوطنية فى بادىء الأمر جهداً كبيراً مكثفاً ويائساً فى محاولة التوفيق بين الوطنية بمفهومها الاصطلاحى فى قانون الجنسية ، وبين الإسلام الذى بقيت مخلفاته التراثية أبعاض من فلول ، وهو ما جعل هذه المحاولات تبوء فى نهاية الأمر بالتناقض والافتعال . فهذا هو رفاعة فى مناهج الألباب يستجدى الأدلة استجداء على حضارة مصر القديمة ، حيث يستدل عليها فى سذاجة من قصة يوسف عليه السلام ، فيقول : «بأن عزيز مصر اذ سجنه على ما نسب إليه ولم يقتله رغم كونه مملوكا له (يفيد أن الملة كانت متمدنة)[١٧]» .

ونحن أولا لانسلم لرفاعة باستدلاله ، بمعنى أنه ليس فى سلوك العزيز مايقطع بتمدن الملة الفرعونية ، الا أن يكون مفهوم التمدن لدى الرجل

مجلوبا معه من أوربا الغربية التي لاتعول كثيرا على العرض والحمية ، وتمتدح الديانة بحسبانها رقة تدل على التهذب والعصرية .

ثم نسأل عن وصف الملة الفرعونية فى القرآن ، أهو التمدن ؟ أم غيره من صفات الكفر والخطأ والفساد والجاهلية . إلا أن يكون الرجل واقعاً تحت تأثير العقل الغربي الذى انهزم أمامه ويريد أن ينافقه ويرضيه ، والعقل الغربي يسمح بأن تمتدح أى شىء فى تاريخ مصر إلا الإسلام ، وهو يرى كل مصر متمدينة ، إلا مصر الإسلامية .

كان رفاعة يقوم بمحاولات التلفيقية تلك فى نهاية الثلث الثانى من القرن التاسع عشر ، حين كانت ظروف الواقع قد أصبحت مهيأة للتقبل ، فى ظل ذلك الجيل من أبناء مصر الذين دخلوا المدارس الحديثة أو عادوا من بعثاتهم الأوربية .

ومن هنا يقول بعضهم : ان فكرة الجامعة القومية قد نمت «بغير عراك حقيقى مع العقيدة الإسلامية . وأن الفكر الإسلامى فى ذلك الوقت قد وسع المفهوم القومى ولم يضق به»(١٨) وتلك قولة حق ، لأن العقيدة الإسلامية لم يكن لها يومذاك وجود بالمعنى الحقيقى اللازم للمواجهة والانتصار . والمعنى الحقيقى اللازم للمواجهة فى هذا الصدد ، هو أن تتبلور العقيدة فى شكل كيان جمعى ذى حركة يتخذ الإسلام هدفاً ووسيلة ومنهاجاً ، وحينئذ يتحتم العراك الحقيقى مع فكرة الجامعة القومية ، أو أية جامعة غيرها دون جامعة الإسلام .

ولأن المجتمع المصرى لم يكن يملك يومها ذلك الكيان العقيدى الإسلامى ، لا فى ذات نفسه ، ولا فى دولة الخلافة التى كان ينتمى إليها

برابطة شكلية ، فقد سهل الاختراق ، وابتدأت المعركة وانفض غبارها عن غلبة تيار القومية .

أما الفكر السياسى فقد كان طبيعياً فى حقه أن يسع المفهوم القومى ولا يضيق به ، لأن الفكر السياسى كان فى غالبه دائرا فى فلك النظام السياسى ، معبرا عنه أو شارحا له ، أو مبشرا به . وكان ممثلو ذلك الفكر فى تلك الآونة هم متفرنجة الأزهر ، الذين أتيح لهم بوجه أو بآخر الاتصال بالغرب ، فانبهروا به ووقعوا فى أسره ، فأرادوا ـ إن بصدق أو بكذب ـ أن يجمعوا بين قيم الغرب ومفاهيمه ، وبين بقايا الإسلام الرسمى الكائن فى عقولهم ومن حولهم .

لقد كانت (الفكرة القومية) الناتجة من قوة الوافد وضعف المقيم . وقد تمكنت من عقول القوم قبل أن ينهضوا لتبريرها بنصوص إسلامية . فجاءت تبريراتهم بعد جهد شاق ، معبرة عن روح الهزيمة . وكان التلفيق فيها واضحا والمنطق ضعيفا ، فهذا هو رفاعة الطهطاوى لايكاد يبين وهو يعرض لتبرير الوطنية المصرية فى عبارات عامة ممطوطة أحيانا ، وغامضة مبهمة أحيانا أخرى ، فيتكلم تارة عن مصر أعز الأوطان لبنيها ، على أنها «أم لساكنيها وبر الوالدين واجب عقلاً وشرعاً علي كل انسان ، كما أنها ودود بارة بهم مثمرة للخيرات»[١٩] .

ويتناسى رفاعة في التبرير الساذج أن القضية المطروحة ليست هى حب الانسان الفطرى مسقط رأسه ، وميله العاطفى لملاعب الصبا ، ومواقع الميلاد ، وانما القضية هى المفهوم الاصطلاحى للقومية الوطنية الذى يعنى بروز «المواطنة لكل المصريين كرباط يعلو على غيره من الروابط

الاعتقادية»[٢٠] وبمقتضى ذلك الرباط تتحدد الأحكام والنظم . ففى ظل دولة مسلمة تتغاير الأحكام بين الخلق بسبب الايمان ، فالكتابى مثلا إما محارب فله السيف ، وإما معاهد فعلية الجزية . وليس له نكاح المؤمنات ، ولا ممارسة الحكم ، ولا ولاية القضاء . أما فى ظل الوطنية فكل المواطنين فى الأحكام سواء بغض النظر عن الدين والعقيدة ، فلا سيف لمحاربى أهل الكتاب ، ولا جزية على معاهديهم ، وانما هى الضريبة تفرض بعينها عليه وعلى المسلم سواء بسواء . وهو إلى ذلك قد يمارس على المسلمين الحكم ، ويلى عليهم سلطان القضاء .

محمد عبده الشيخ المتغرب :

ومن بعد رفاعة يأتى محمد عبده ، وهو واحد من متفرنجة الأزهر ، يقول عن نفسه أنه «قضى فى الأزهر اثنى عشر عاما ، ولكنه قضى حياته كلها يحاول تنظيف عقله مما حفظه فى هذه السنوات الاثنتى عشرة» . ورغم أنه قد يصح فى حق الأزهر وقتها بعض محاولات التنظيف ، إلا أن العبارة تشى بما وراءها من الخجل من أزهريته ، التى كانت تشير فى مفهوم العقل الغربى إلى معانى التخلف والجمود .

ورغم أن محمد عبده لم يهتم بالحديث عن (الوطنية المصرية) كفكرة نظرية ، إلا أنه كان ذا نزعة وطنية لاتخفى ، ففى أول مقال نشر له فى جريدة الأهرام بتاريخ ٢ سبتمبر سنة ١٨٧٦ «تحدث عن الماضى العظيم لمصر ، وكان يشعر بأن التاريخ والمصالح المشتركة بين الذين يعيشون فى البلد الواحد تخلق رابطة عميقة فيما بينهم بالرغم من اختلاف الأديان»[٢١]

ويدلنا مجمل نشاط الرجل بشقيه الفكرى والعملى ، والمسمى لدى البعض بمنهاجه الاصطلاحى فى التعليم وغيره على أنه كان يصدر عن غايات تتعلق بالمجتمع المصرى ، ففكرة الجامعة الإسلامية عنده لاتزيد عن كونها رابطة عاطفية لتحقيق التضامن الإسلامى ، ويمكن الاستفادة من شكلها العثمانى فى بعض مجالات الاصلاح . وهو بذلك يفرغ فكرة الخلافة الإسلامية من مدلولها السياسى ويسبغ عليها مفاهيم قريبة من علاقة المجتمع العلمانى الغربى بالكنيسة . وعندما أراد تلميذه الذى قدر له الافلات الجزئى من آثاره محمد رشيد رضا أن يتكلم فى مجلة المنار عن فكرة الامامة قال له محمد عبده : «ان المسلمين ليس لهم اليوم امام إلا القرآن . وان الكلام فى الإمامة مثار فتنة يخشى حذره ، ولا يرجى نفعه الآن»[٢٢] .

لقد كان مفهوم الخلافة العثمانية عند محمد عبده مفهوماً نفعياً ، تظهر أهميته بقدر مايسدى إلى (الوطن المصرى) من نفع ومصلحة وهذا مايفسر تصديه فى بعض الأحيان للدفاع عن الخلافة العثمانية . وذلك إذا ماصرفنا النظر عما أشار إليه البعض من طبيعة فى الرجل ذات ميل إلى مسايرة الرياح والتلون بألوانها .

والحق أن أفكار محمد عبده الوطنية ، كانت ـ كما يقول بعض المعجبين به من المؤرخين ـ «امتدادا لميله إلى اضعاف قبضة السلطة العثمانية على المجتمعات الداخلة فى سيادتها»[٢٣] .

ويمتد ميل محمد عبده العدائى تجاه السلطة العثمانية فى رأيى إلى جملة من العوامل : منها علو نبرة الاستقلال عن الدولة العثمانية فى مصر على طول النصف الثانى من القرن التاسع عشر وهى النبرة ذات الرنين الوطنى ، التى

كانت تعبر عن موقف الدولة ممثلة فى الخديوى ، ومن ورائه موقف النخبة المتغربة التى أسقطت على الرابطة العثمانية ما أشربت من مفاهيم الغرب العلمانية ، وعلى رأسها مفهوم القومية الوطنية .

فقد شهدت مصر منذ عهد سعيد باشا (١٨٥٤ ـ ١٨٦٣) محاولات جادة للاستقلال عن الدولة العثمانية ، التى كان يعدها سعيد ، دولة محتلة ظالمة ، شأنها فى ذلك شأن الهكسوس والآشوريين والفرس ، بل شأن المسلمين من أمويين وعباسيين وفاطميين . وهذا هو رأى سعيد الذى صرح به فى خطبة له أمام حشد من رجال الدين والدولة من مدنيين وضباط ، وتعهد فيه بتوطيد نفسه «أن يربى أبناء هذا الشعب ، ويهذبه تهذيباً ، حتى يجعله صالحاً لأن يخدم بلاده خدمة صحيحة نافعة ويستغنى بنفسه عن الأجانب»(٢٤) .

ويعتبر عرابى أن سعيد باشا بهذه الخطبة هو أول واضع لأساس القومية المصرية . ودعوة «مصر للمصريين» إذ يقول فى مذكراته : «وعلى هذا يكون سعيد باشا هو واضع أساس هذه النهضة الوطنية الشريفة فى قلوب الأمة المصرية» .

ثم جاء اسماعيل (١٨٦٣ ـ ١٨٧٩) الذى يعد عصره عصر المد التغريبى الجارف . ليواصل السعى فى طريق إعلان الاستقلال عن الخلافة العثمانية ، متوسلاً إلى ذلك بوسائل غربية متعددة ، منها الاستعانة بالخبرة العسكرية الأمريكية ، وذلك بالتعاقد مع عدد من الجنرالات والضباط الأمريكيين المسرحين بعد الحرب الأهلية الأمريكية للخدمة فى الجيش المصرى ، ويشير واحد من هؤلاء الضباط هو الكولونيل شاييه لونج فى

كتاب له إلى أن اسماعيل استقبله وزملاءه لدى وصولهم وأبلغهم بصفة سرية أن الغرض المباشر من استخدامهم إلى جانب تنظيم الجيش المصرى هو القتال من أجل استقلال مصر وتحريرها من نير تركيا ، وقال : «إنى أعتمد على تكتمكم وعلى اخلاصكم وعلى حميتكم فى معاونتى على تحقيق استقلال مصر»[٢٥] .

وظلت محاولات اسماعيل الاستقلالية فى مد وجزر ، حتى استطاع فى النهاية الحصول على فرمان يونيو ١٨٧٣ «الذى جمع ووسع وحسن ووحد كل الفرمانات السابقة منذ فرمان ١٨٤١ فشرح نظام وراثة العرش ، وحدد حق الخديوى فى اصدار القوانين لا لمجرد اللوائح والتنظيمات الداخلية»[٢٦] هو خلوه من نص يحتم على خديوى مصر التقيد بالقوانين الأساسية المعمول بها فى الامبراطورية العثمانية كما كان الحال فى فرمان ١٨٦٧ . وهى القوانين التى كانت فى مجملها مستمدة من شريعة الإسلام . وقد استطاع اسماعيل الذى كان يحلم بأن يكون ملكا على مصر الأوربية أن يدخل من هذا الباب لالغاء النظام القانونى والقضائى المصرى ، وانشاء القضاء المختلط . والتمهيد بعد ذلك لالغاء القوانين المستمدة من أحكام الشريعة ، والتي كانت من الناحية الرسمية قانون البلاد العام سنة ١٨٨٣ .

وهكذا فقد كانت الحكومة المصرية طوال الوقت متبنية لفكرة الاستقلال الوطنى عن تركيا العثمانية ومن ورائها كانت النخبة المتغربة فى جملتها وعلى رأسها محمد عبده ، تدب دبيب الدولة ، وتنهج نهجها وتنظر لها . .

ويسهل من ناحية أخرى تفسير ميول محمد عبده الوطنية . حين نعلم أنه بدأ نشاطه السياسى «باشتراكه مع الأفغانى فى العمل مع التنظيمات السرية»[٢٧] ودخول المحافل الماسونية . وهى المحافل التي كانت ترفع شعارات الحرية والمساواة والاخاء ، بصرف النظر عن الدين والعقيدة . والتى تناقض بأهدافها ووسائلها أصول الفكر الإسلامى ، بل وتستهدف القضاء عليه من جذوره .

على أن الدور الكبير الذى لعبه محمد عبده فى تكوينات الفكرة الوطنية ، انما يكمن فى المدرسة الفكرية التى أخذت عنه ، وشربت منه ، وهى المدرسة التى تبنت بعد ذلك مفاهيم القومية المصرية وقامت بتنظيرها والدفاع عنها ، ومن أبرز تلاميذها قاسم أمين ، الذى كان حاد الاحساس بالفكرة الوطنية بمفهومها الاصطلاحى الحديث ، ففى فصل المجتمع المصرى من كتابه «المصريون» يقول عن مسلمى مصر وأقباطها «لقد ربطت المآسى المشتركة بينهم بعاطفة وطنية ، جعلتهم يرتفعون بمصلحة الجماعة فوق الاختلافات الدينية»[٢٨] . وككل معتنق لفكرة الوطنية المصرية ، يقفز قاسم أمين فوق الرابطة الإسلامية قفزة واسعة ، ليصل بالمجتمع إلى روابط الفرعونية القديمة ، رادا إليها سبب جماعته ووحدته ، فيقول : «ان المسلمين المصريين الذين نراهم فى المدن ، وخاصة فى الريف ليسوا من نسل العرب ، وليسوا عربا إلا باللغة والدين وتكفى ملاحظتهم للاقتناع بأنهم نفس النماذج القبطية ، انهم ليسوا إلا أقباط اعتنقوا الدين الإسلامى» . أما الإسلام فليس برابطة للولاء . ولا هو أس الاجتماع «فالأقباط أثناء ثورة عرابى كانوا يسيرون مع المسلمين يداً فى يد . ولم يطف بخيال مسلم أيامها أن يحرك القلق

فى قلب قبطى ، بينما وصف المسلمون الأتراك والشركسى بأنهم أعداء مصر»[٢٨] .

ويصعب القول بأن واحداً من أقطاب الفكرة الوطنية فى مصر نهايات القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين ، لم يكن منتمياً لمدرسة محمد عبده الفكرية أو متصلا بها على نحو ما . تلك التي تولت تحت ستار عمامته إزالة الخجل من بقايا الإسلام التى كانت حائلًا فكرياً وضميرياً حاجزاً دون الوقوع فى الوطنية وغيرها من صناعات الغرب الفكرية .

وتبرز الوطنية المصرية فى صورتها الفجة عند أحمد لطفى السيد ، الذى «سافر إلى جنيف فاتصل بمن فيها من المستشرقين والمهتمين بالشئون السياسية من مصريين وأجانب ومنهم الشيخ محمد عبده ، الذى رافقه خلال اقامته هناك ، وكان يتردد معه على جامعة جنيف لحضور بعض الدراسات الفلسفية والأدبية»[٢٩] .

لقد أعلن لطفى السيد دعوته الوطنية فى صراحة ووضوح ، متشدقاً بعبارة تقول «مصر للمصريين» وكان الرجل يقصد إلى الوطنية بمفهومها القانونى الذى ساد أوربا فى القرن التاسع عشر والقرن العشرين بمعنى أن المصرين ينتمون إلى مصر ، لا إلى الإسلام ولا إلى الدولة التى تمثله . وبالمصرية تتحد الأحكام بين الناس أيا كانت أديانهم .

ولم تكن الجامعة الإسلامية عند لطفى السيد أكثر من (فكـرة) لاتسمن ولا تغني من جوع ، ولذلك فهو يطمئن أوربا من هذه الناحية بقوله : «ليس لأوربا أن تتوجس خيفة من فكرة ساذجة كهذه ، بعيدة عن أن تؤدى إلى اعتداء من ناحية المصريين»[٣٠] .

وهى كذلك عنده فكرة مستحيلة لأنه على حد قوله «لا شىء يجمع بين الناس إلا المنافع فإذا تناقضت المنافع بين قلبين استحال عليهما أن يجتمعا لمجرد قرابة فى الجنسية أو وحدة فى الدين» فوحدة الدين لا تصلح عنده جامعا ولا رباطا ، وتلك نبرة جريئة وصريحة ، كان المناخ قد تهيأ لاستقبالها والتعامل معها عند القرن العشرين . بعد جهود رفاعة ومحمد عبده الريادية .. وربما ارتد ذلك إلى أن أحمد لطفى السيد لم يكن ذا عمامة أو علاقة بالأزهر ، وإنما كان غربيا قحا يعتنق فلسفة جون استيوارت مل النفعية .

ويذكرنا لطفى السيد الذى يلقب فى مصر بأستاذ الجيل ، بتلميذ له فاق أستاذه وتجاوزه هو طه حسين الملقب فى مصر أيضا بعميد الأدب العربى . وكم كان يحلو لطه أن يفاخر بأستاذية لطفى السيد له ، فى محاولة من محاولات اللاوعى الرامية إلى ستر بداياته الأزهرية .

كانت التربة قد تهيأت فى مصر ليقول طه حسين بأن الدين واللغة لا تخلقان وحدة وهى نفس قولة أستاذه النفعى لطفى السيد ، أما الذى لم يقله الأستاذ ، وذهب إليه التلميذ فهو «أن مصر أمة غربية وليست أمة شرقية . وأنها كانت غربية منذ عهد الفراعنة حتى اليوم ولم تكن يوماً ما شرقية ، ولم تطق أن تكون يوماً ما شرقية»[٣٢] ومن هنا فليس من سبب يدعو إلى ارتباط مصر بالدول الإسلامية . لأنها انما تنتمى تاريخياً إلى الغرب اليونانى وثقافة البحر المتوسط ، بل ان الإسلام ذاته لم يوافق المصريين إلا لأنه قد اختلط بالفلسفة اليونانية[٣٣] . لقد كان الرجل منبهراً بالغرب إلى حد السّذاجة الطفولية ، وكان يظن فى نفسه مظنة تفوق بسبب علمه الغربى الذى جمعه إلى علومه التراثية السابقة ، وإلى هذا الظن فيما أرى ترجع جرأة

الرجل على الجهر بآرائه الغربية إلى حد السذاجة ، والتى كان يصدرها فى مزيج من تهور الأحداث ، وتصنع منهاج الحكمة .

طغيـان العلمانيــة وســقوط الشــريعة :

كانت الفكرة الوطنية متزامنة فى أوربا مع الفكرة العلمانية ، ودار بين الفكرتين تبادل جدلى فى التأثير والتأثر . بحيث يصعب الجواب بقول حاسم عن أيهما أسبق فى الوجود والتبلور .

وفيما يتعلق بالمجتمع المصرى ، فقد نشأت الفكرة الوطنية انسلاخاً من اطار ذى صبغة إسلامية . وهو مايعنى اندماجها منذ البدء مع الفكرة العلمانية القائمة على استبعاد الدين عن ساحة الحكم وادارة المجتمع .

والإسلام هو منهاج الله تعالى لحكم الحياة وادارة المجتمع . فهو بحكم طبيعته تلك مرادف للدولة . فلا يكون الإسلام قد قام فى حقيقة الأمر أبداً ، مالم يتخذ قيامه شكل (الدولة) ، ولا الدولة تكون إسلامية فى حقيقة الأمر أبدا ، مالم تقم على شريعة (الإسلام) ، غاية مستهدفة ، ووسيلة متبعة ، ولزم لذلك أن يكون (الإسلام) هو الوصف الطاغى عليها والوجه البارز فيها ، بحيث لايخفى على الناظر إليه من أول وهلة .

ويمكن القول ـ استنادا إلى هذه الخاصية ـ باستحالة الحديث عن (دولة قومية) أو (دولة علمانية) إلا على أنقاض الإسلام .. فإما أنه الإسلام فلا مجال لذكر هذين المصطلحين ، وإما أنها العلمانية والقومية فلا وجود للإسلام بحال .

وما أن خلص لمحمد على حكم مصر فى مطلع القرن التاسع عشر حتى بدت على وجه الدولة قسمات العلمانية ، التى أخذت على مدار الزمن فى التبلور ، حتى أضحت على عهد اسماعيل ملامح حادة وبارزة لا فى وجه جهاز الدولة فحسب ، وانما كذلك فى وجه المجتمع على صفة العموم .

ففى أحضان الدولة برزت الفكرة الوطنية وترعرعت ، ومن أعطاف الوطنية خرجت موجات العلمانية تترى وتتراكم حتى كانت القاصمة ، حين ألغيت بصفة رسمية قوانين الشريعة الإسلامية ، لتحل محلها قوانين الغرب المجلوبة من فرنسا .

فمنذ محمد على والقوانين نصب عين الدولة التى كانت مصوبة إلى الغرب . وفى مقدمة كل قانون جديد يصدره كان محمد على يعلن أنه «يتشبه بمماليك أوربا لوضع التنظيمات الجديدة فى مصر»[٣٤] ولم يكن فى هذه التنظيمات فى بادىء الأمر ما يناقض أسس التشريع فى الإسلام . لأن الوالى المصرى لم يستطع الحصول على حق اصدار القوانين ، دون الرجوع للدولة العثمانية حتى عهد اسماعيل (١٨٦٣ ـ ١٨٧٩) الذى توصل بوسائل كثيرة وملتوية ، إلى فرمان ٨ يونيو سنة ١٨٦٧ ، ثم فرمان ٩ يونيو ١٨٧٣ .

فأما الفرمان الأول (١٨٦٧) فقد تحصل عليه اسماعيل بمفاوضات مطولة بينه وبين الباب العالى عن طريق وزير خارجيته النصرانى نوبار باشا . وقد تضمن الفرمان حق مصر فى وضع القوانين والتنظيمات الادارية والمالية الخاصة بها وفى عقد اتفاقيات مع الدول الأجنبية فى مسائل الجمازك والبريد والنقل والبوليس المتعلق بالأجانب ، وذلك بما يوافق قوانين الدولة العثمانية .

ولم يكن ذلك القيد الأخير مما يروق لاسماعيل صاحب النزعة الغربية العلمانية الحادة ، والذى كان يحلم باستقلال مصر عن الدولة العثمانية ، وجعلها قطعة من أوربا على حد قوله . إذ كان ذلك القيد يعنى عدم القدرة على استصدار قوانين تخالف أحكام الشريعة الإسلامية ، التى كانت تمثل من الناحية الرسمية قوانين الدولة العثمانية . وتمثل من وجه نظر العقل الغربى بعض أسباب التخلف والجمود .

ولذلك فقد مضى اسماعيل فى خطته الانفصالية حتى استطاع شراء فرمان ١٨٧٣ . الذى أعطى خديوى مصر حق اصدار القوانين لامجرد اللوائح والتنظيمات الداخلية ، وذلك دون التقيد بالقوانين الأساسية المعمول بها فى الدولة العثمانية . وهذا بعينه ماكان اسماعيل ينتظره للانطلاق بعيداً فى طريق العلمانية ، متحرراً من أحكام الشريعة ، فلم يمر عامان حتى أنشأ اسماعيل المحاكم المختلطة فى مصر لتطبيق القوانين التى نقلت عن مثيلاتها الفرنسية نقلًا حرفياً بذات اللغة . ممهداً بذلك الطريق لانشاء المحاكم الأهلية (الوطنية) التى ألغيت بصددها قوانين الشريعة الإسلامية بصفة رسمية .

ففى الثامن والعشرين من يونيو ١٨٧٥ صدر التقنين المدنى المختلط ، وقد قام بوضعه المحامى الفرنسى مانورى الذى اتخذه نوبار باشا (وزير اسماعيل المسيحى) أمين سر له ثم عينه بعد ذلك أمين سر اللجنة الدولية التى كانت تدرس مشروع انشاء المحاكم المختلطة فى مصر[٣٥] .

وقد اقتبس مانورى المدنى المختلط من التقنين المدنى الفرنسى . ونقل بعض المسائل عن القضاء الفرنسى ، وعن التقنين المدنى الايطالى القديم الذى صدر فى سنة (١٨٦٦) ويقول أحد كبار رجال الفقه الوضعى فى مصر[٣٥] أن مانورى «لم يغفل الشريعة الإسلامية فنقل عنها بعض الأحكام» .

وبالطبع فقد تم وضع القانون باللغة الفرنسية ، ثم شكلت لجنة بعد ذلك بترجمته وسائر القوانين المختلطة إلى اللغة العربية[٣٦] .

ثم كانت الخطوة التالية فى وقتها ، فتألفت فى أواخر سنة ١٨٨٠ لجنة لوضع لائحة لمحاكم وطنية نظامية ، كان من بين أعضائها رجل يدعى موريوندو ، وهو محامى ايطالى عين قاضياً فى محكمة الاسكندرية المختلطة فى سنة ١٨٧٥ ، وقامت هذه اللجنة بوضع لائحة لترتيب المحاكم الوطنية الجديدة ، صدرت فى ١٧ نوفمبر سنة ١٨٨١ ، وقام أعضاء اللجنة فى الوقت ذاته بوضع تقنينات لهذه المحاكم صيغت كلها فى مثال التقنينات المختلطة ، وكان أن وضع مور يوندو التقنين المدنى المصرى فنقله ـ على حد تعبير السنهورى ـ نقلا يكاد يكون حرفياً من التقنين المدنى المختلط[٣٧] .

وفى ١٤ يونيو ١٨٨٣ صدرت لائحة المحاكم الوطنية ، ثم صدر التقنين المدنى الوطنى (ونلاحظ نسبة القانون إلى الوطنية) فى ٢٨ أكتوبر من سنة ١٨٨٣ . فالتقنينات الخمسة الأخرى فى ١٣ من نوفمبر سنة ١٨٨٣ . وقد وضعت كلها باللغة الفرنسية ، ثم ترجمت إلى العربية .

وتعنى هذه الخطوة فى عبارة واحدة أنه قد تم الغاء الإسلام . اذ نحيت شريعته لأول مرة بصورة علنية رسمية ، وشاملة كلية . ولم يعد الأمر كما كان من قبل أمر قصور فى تطبيق الحق أو فهمه أو الاجتهاد فيه . بل هو التشريع بالكلية وعلى وجه الدوام . الأمر الذى لا وصف له فى كتاب الله إلا الكفر والظلم والفسوق . «ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون» وهو الحكم الذى لا ينفيه التلفظ بقولة الايمان . فلقد نفى الله تعالى ذلك الايمان عن قوم زعموه لأنفسهم حين أسقطوا حكم الله تعالى فقال : «ويقولوا آمنا

بالله وبالرسول وأطعنا ثم يتولى فريق منهم من بعد ذلك (وما أولئك بالمؤمنين) ، وإذا دعوا إلى الله ورسوله ليحكم بينهم إذا فريق منهم معرضون»[٣٨] .

وعندما نحاول تقصى الحقيقة حول رد الفعل وصولا لمواقف رموز المجتمع الفكرية ، لا نكاد نلمس لمحمد عبده موقف انكار أو لهجة احتجاج ، وهو الذى علا ضجيجه بنقد الأزهر ، ومخالفة السلف ، وأعطى لنفسه حق تفسير القرآن بما يوافق العقل الغربى الذى انبهر به كثيرا فى جامعات باريس ، وشارك فى أحداث كثيرة تفصيلية ، وتكلم فى مشاكل متعددة فرعية .

أما قاسم أمين فقد كان كعادته واضحا فى كيل المديح لكل خطوة تغريبية . فالغاء الشريعة جزء من «سلسلة الاصلاحات والتقدم»[٣٩] يضعه جنبا إلى جنب مع انشاءات الرى الكبرى ، وخطوط السكك الحديدية ، ومكاتب البريد والبرق ، وحرية التعبير والكتابة . وفى معرض الفخر والدفاع عن النفس وادعاء الرقى نراه فى كتابه «المصريون» يصف قضاة المحاكم الجديدة بأنهم رجال لا يمكن لخيال أحد فى أى ظرف من الظروف ، أن يتطرف بالشك إلى ثقافتهم أو استقلاليتهم أو نزاهتهم البالغة الوضوح وهم (يطبقون قانونا منقولا تقريبا من قانون نابليون)[٤٠] .

ونحن لا نقول بصلاحية النظام القضائى السابق على الغاء الشريعة فى مصر بشكل مطلق ، لأنه لم يكن فى الحقيقة صالحا ، ولكنه لم يكن كذلك ، بسبب أنه لم يكن اسلاميا على حقيقة ذلك الوصف لا بسبب علاقته التاريخية بالإسلام .

وعلى كل حال فقد كان الغاء الشريعة تتويجا لخط العلمانية المتصاعد باضطراد ، ولم يكن ذلك الخط منحصراً فى فكر الجهاز الحكومى للدولة ومناهجه الذى بدأ بحكم العدوى الحضارية فى استعارة بعض أشكال النظم السياسية فى الغرب الأوربى ، يمارسها بصورة قشرية تناسب طبيعة الحكام الاستبدادية فى الحكم ، وتتفق وطبيعة المحكومين العريقة فى الصمت .

وإنما كان ذلك الخط ممثلا كذلك فى شنشنة الفئة المتغربة ، التى فهمت الإسلام بعقول مسيحية حين تبنت مفهوم الغرب الكاثوليكى عن الدين بعد هزيمة الكنيسة أمام السلطة الزمنية وتنحيتها عن مضمار الحكم والسياسة ، لينزوى هنالك عند الطقوس والقرابين ومياه العماد . وحين أرادت هذه الفئة المتغربة أن تنظر للسلطة مسالكها العلمانية ، أسقطت على الإسلام مفاهيم الكاثوليكية المنهزمة فى أوربا وتكلمت عن (مدنية السلطة) فى الإسلام بنفس الطريقة التى تكلم بها عن الكنيسة هوبز ولوك ورسو وروبسبير .

فإذا كان المقصود من كون السلطة فى الإسلام مدنية ، نفى وجوب اسنادها لرجال المؤسسة الدينية فالاسلام لا يعرف مثل هذه المؤسسة المقابلة للكنيسة فى الغرب وإنما السلطة فى الدولة الإسلامية ، ينبغى أن تكون اسلامية ، لأنها بحكم النصوص مكلفة (باقامة الدين) بل أنها ما وجدت إلا (لاقامة الدين) الذى يشمل فى الإسلام كل تفاصيل الدنيا الموصوفة بأوصافها من سياسية واجتماعية واقتصادية ومالية ، وغير ذلك كله مما يختلف البشر فى تسميته ووصفه . إذ أن مفهوم الدين فى الإسلام مفهوم واسع عريض يسع الحياة الدنيا بكليتها فهو كما سبق القول منهاج الله تعالى لحكم الحياة فى الأرض جميعا .

ومن هنا كان لابد للسلطة أن تكون دينية فى الدولة المسلمة . لأن كل شيء ستمارسه السلطة أهدافاً وسبلًا ، داخل حتما فى مفهوم الدين فى ظل الإسلام . فهى دينية بمفهوم الإسلام . وغير دينية بمفهوم الغرب العلمانى .

ورغم ذلك فإن السلطة لاتوصف فى الإسلام عادة بأنها دينية . إذ أن ذلك من قبيل تحصيل الحاصل يشبه القول بأن الرجل كائن انسانى ، أو أن البشر مخلوقات كونية ، أو أن الصلاة فريضة دينية .

الحقبة البريطانية (١٨٨٢ ـ ١٩٥٦) :

كان عصر الخديوى اسماعيل (١٨٦٣ ـ ١٨٧٩) عصر المد التغريبى الجارف فى مصر . ولم ينصرم ذلك العصر حتى كانت الموجة التغريبية قد آتت أكلها أو كادت أن تكون . ونحن نقصد بأكل الموجة التغريبية نتائجها الموضوعية ، المتمثلة بصفة أساسية فى بروز التيار القومى الوطنى ، وطغيان الفكرة العلمانية ، والتى كانت تعنى فى الحقيقة رد الإسلام كطريقة للحياة ومنهاج للمجتمع .

وكان ذلك فيما أرى جوهر ما أصاب النظام والفكر السياسيين فى مصر بفعل التغريب . أما أشكال النظم السياسية المستعارة بصورة جزئية من الغرب كالبرلمان والدستور ، فقد كانت قائمة فى حقيقتها على أسس الفكرة العلمانية ، مرتبطة بالمفهوم القومى الوطنى ، بحيث يمكن القول فى النهاية بأنها التعبير الشكلى عن جوهر التغريب .

وكذلك فقد كانت هذه الأشكال المستعارة من نظم الغرب السياسية ، مجرد أغطية قشرية مفرغة من مضامينها العملية ، بسبب افتقارها للخلفية

الموضوعية ، الناتج عن انتقائها بصورة جزئية ومبتسره ، ولأنها كانت مربوطة على الدوام بأسباب السلطة العليا ، تمنح منها أو تمنع ماتشاء وقتما تشاء .

ان اصابة الفكر السياسى الإسلامى فى مصر بفعل التغريب ، لم تكن سطحية ولا بسيطة ، لقد أصيب ذلك الفكر فى مقتله الموضوعى ، حين أطلق عليه الغرب سهام العلمانية والقومية تلك التى تهون من بعدها سهام الشكل الدستورية أو الادارية .

وتلك نتيجة لادخل للاستعمار البريطانى فى احداثها ابتداء ، لأنها كانت قد تحققت بالفعل قبل دخول الانجليز مصر سنة ١٨٨٢ . وانما تمثل دور الحقبة بعد ذلك فى تكريس معطياتها وتأكيد عناصرها ، بتوفير المناخ القابل بل الدافع إلى التفاعل معها وتنميتها .

ولتوضيح هذه الحقيقة نشير إلى برنامج أول حزب أنشىء فى مصر وهو الحزب الوطنى الأهلى الذى تأسس سنة ١٨٧٩ أى قبل الاحتلال البريطاني بثلاث سنوات ، اذ ينص البند الخامس من البرنامج على أن «الحزب الوطنى حزب سياسى (لاديني) ، فانه مؤلف من رجال مختلفى الاعتقاد والمذهب ، وجميع النصارى واليهود ومن يحرث أرض مصر ويتكلم لغتها ينضم لهذا الحزب ، فإنه لاينظر لاختلاف المعتقدات ويعلم أن الجميع اخوان ، وحقوقهم فى السياسة والشرائع متساوية ، وهذا مسلم عند أخص مشائخ الأزهر الذين يقصدون هذا الحزب ويعتقدون أن الشريعة المحمدية الحقة تنهى عن البغضاء ، وتعتبر الناس فى المعاملة سواء»[٤١] .

فهكذا كانت الفكرة العلمانية القومية قد برزت على سطح المجتمع المصرى ، بروزا يسمح لها بالتبلور فى شكل حزب سياسى ، والتعبير عن نفسها على هذا النحو الواضح الصريح . فالأخوة هاهنا فى الوطن تجمع المسلمين «بالنصارى واليهود وكل من يحرث أرض مصر ويتكلم لغتها» كما يريدها مفهوم الفكرة الوطنية ، وليست فى الدين كما يريدها الله تبارك وتعالى على نحو ماأشرنا إليه فى المبحث التمهيدى من هذه الدراسة .

وكذلك فقبل أن يدخل الانجليز مصر بسبع سنوات ، كانت القوانين الفرنسية قد تم نقلها إلى مصر على يد المحامى الفرنسى مانورى أمين سر نوبار باشا ، المسيحى الذى كان وزير اسماعيل ورئيس الحكومة المصرية فيما بعد .

وكانت أبواب مصر قد فتحت على مصاريعها أمام الهجرات الأوربية منذ انهيار نظام الاحتكار الذى أنشأه محمد على ، فزاد عدد الأوربيين من ثلاثة آلاف سنة ١٨٣٦ إلى ٦٨٠٠٠ عام ١٨٧٨ ، بسبب الامتيازات التى كانت تعفيهم من الضرائب ، وتمنحهم الحق فى المحاكمة أمام محاكم خاصة ، وكذلك بسبب الوصاية السياسية التى فرضتها الدول الأوربية على مصر والتى بدأت بمعاهدة ١٨٤٠ . وقد «أخذ هؤلاء الأوربيين يستثمرون أموالهم فى مصر حتى سيطروا على معظم تجارتها وكل أنواع النشاط المالى وساعد على تضخم نفوذهم الميول الأوربية الجارفة عند سعيد واسماعيل»(٤٢) .

ويمكن القول بأن الموجة التغريبية السابقة على الاحتلال البريطانى كانت ذات مذاق فرنسى واضح فقد نقل محمد على إلى جيشه نظام العسكرية

الفرنسية فى التدريب والتسليح والتنظيم ، وأرسل البعثات التعليمية إلى فرنسا للتعليم والتدريب . وقد تابعه خلفاؤه على هذه الخطة . وكان سعيد واسماعيل فرنسيا الهوى فالأول هو الذى أعطى ديليسبس الفرنسى فرصة حفر قناة السويس ، والثانى هو الذى جلب القانون الفرنسى إلى مصر سنة ١٨٧٥ ممهداً بذلك لاسقاط الشريعة الإسلامية بصفة نهائية سنة ١٨٨٣ الوطنية والعلمانية فى ظل الاحتلال .

الوطنية والعلمانية فى ظل الاحتلال :

تغايرت ـ كما سبق القول ـ منطلقات المقاومة المصرية لكل من الحملة الفرنسية، مطلع القرن التاسع عشر والاحتلال البريطانى فى أواخر ذلك القرن . فقد كانت الأولى تحمل سمات إسلامية لاتخفى ، بينما كانت الثانية مدفوعة بالنعرة الوطنية المصرية . فالانجليز أجانب عن مصر ، ومصر ينبغى أن تكون خالصة للمصريين ، وهى الدعوة التى كان لابد أن يتطاير رذاذها إلى العثمانيين الأتراك ، وعلاقة دولتهم بالمجتمع المصرى .

ومع امتداد الوجود العسكرى البريطانى الحاكم ، انتهى الفكر السياسى فى مصر إلى أن صار حبيس قضية واحدة أساسية ، وهى ما كان يشار إليه (بالمسألة الوطنية) . التى كان قوامها استهداف مطلبين : الأول هو خروج الانجليز من مصر . والثانى هو الدعوة إلى الدستورية والحياة النيابية .

ومع اشتداد المطالبة بالاستقلال وطرد الانجليز ، كانت روح القومية المصرية تنمو وتتجسم بشكل واسع ومطرد . وكانت مقاومة الاحتلال الأجنبى تضفى عليها كثيرا من عناصر الحماسة وتلقى عليها قبسا من ظلال

العقيدة . ويوما بعد يوم كانت روح القومية تطغى وتفور معبرة عن نفسها فى جرأة بالغة ، وأصبحت تعرض فى النهاية - كما هى فى حقيقة وصفها - كخيال مطروح فى مواجهة الدين .

كان الأمر فى حقيقته اختياراً «بين الأنماط المختلفة والمطروحة وقتها للجامعة السياسية . هل تقوم على أى أساس الجامعة الدينية وحدها أو الجامعة الوطنية »[٤٣] وكما يقول البعض من مؤرخى المسألة الوطنية ، فقد كانت الوطنية هى الاختيار الذى «رجحته حناجر الجماهير منذ مارس ١٩١٩ »[٤٣] . ومن قبل حناجر الجماهير كان هذا الخيار قد ترجح فى عقول الطغمة الحاكمة المتفرنجة ، والفئة المثقفة المتغربة التى لم يكن فى وسع الحناجر أن تتفلت من أسارها ، كما لم يكن فى وسعها هى ذاتها أن تنجو من غواية التغريب واستهوائه .

ولقد عاد الشاعر المصرى شوقى من منفاه سنة ١٩٢٠ . ليجعل من الوطنية دينا بدل الدين ومن مصر قبلة غير الكعبة حين يقول :

وياوطنى لقيتك بعد يأس	كأنى قد لقيت بك الشبابا
ولو أنى دعيت لكنت دينى	عليه أقابل الحتم المجابا
أدير إليك قبل البيت وجهى	إذا فهت الشهادة والمنايا

بل إن الأمر ليصل إلى جعل مصر إلها يستحق العبادة مع الله رب العالمين ، كما يصرح بذلك البيت التالى :

وجه الكنانة ليس يغضب ربكم	أن تجعلوه كوجهه معبودا
ولوا إليه فى الدروس وجوهكم	وإذا فزعتم فاعبدوه هجودا[٤٤]

ولم يكن شوق يعبر فى ذلك عن مجرد نزوة كفرية من نزوات الجرأة التى يولع بها الشعراء ، طلبا للغرابة وادعاء لعمق الفكر ، وانما كان كذلك معبرا فى حقيقة الأمر عن تيار كان قد انتصر واستقر وتجاوز دائرة الأبنية العلوية المتمثلة فى السلطة وما حولها إلى حناجر الجماهير .

ومن هنا فان مصرية التيار الوطنى لم تكن مجرد رد فعل لسياسة الاحتلال الانجليزى فى مصر وانما كانت «اتجاها يستمد أساسه من الرغبة العامة فى تكوين الجماعة السياسية تكويناً مصرياً»(٤٥) مستقلا عن الدين .

لقد كانت فترة الاحتلال البريطانى هى فترة التأجج فى نيران الوطنية المصرية التى لم تنطفىء حتى اليوم . وكما سبق القول فقد كانت الفكرة العلمانية واحدة من نبات الفكر القومى شديدة الالتصاق به والتفاعل معه . فعندما يكون المجتمع قومياً وطنياً مصرياً يلغي الدين من أوصاف البشر وتطفو الجنسية ، وهنا يتحد القانون الحاكم لتتوحد الأحكام فى المصرية مهما تباينت الأديان والعقائد .

وعلى كل حال فقد تبلورت الفكرة الوطنية فى شكل الدولة . وأصبحت فى موقع الحكم والسلطان تؤازها فئة المنظّرين المتغربة والقبط ، بينما تراجعت الفكرة الإسلامية إلى موقع المعارضة الخافتة كفكرة .. مجرد فكرة لا يجسدها كيان .

وفى هذا السياق فقد خفت ارتباط المجتمع المصرى بدولة الخلافة العثمانية ، إلى أقصى درجات الخفوت فى ظل الاحتلال الانجليزى ، وأصبح الولاء للخلافة الإسلامية ولاء كاثوليكى الطابع قريب الشبه بولاء

المسيحيين فى الدول المختلفة لبابا روما ، فهم (دينيا) شعب الكنيسه وهم (سياسيا) شعب الدولة التي ينتمون إليها بحكم قوانين الجنسية . وهذا بذاته هو جوهر الفكرة العلمانية الفاصلة بين الدين والسياسة والتى فرغت (الخلافة العثمانية) التى كانت (إسلامية) بمعنى من معلنى التراث التاريخى ، من كل مضمون سياسى .

والحق أن الإسلام يتناقض مع هذا المفهوم الكاثوليكى إلى أقصى درجات التناقض . إذ لاوجود فيه لسلطة رمزية تضفى عليها صفات الروحية أو الاسمية ، بينما تجرد من حقيقة وظيفتها الأساسية على النحو الشائع فى السلطة الكنسية الراهنة .

ومن هنا فقد كان تبنى هذا المفهوم الكاثوليكى من قبل الحركة الفكرية المصرية فى مجملها بما فيها بعض الموصوفين بالسلفية ، كان هذا التبنى دليلاً على مدى الخلل الذى منيت به الأمة فى فهم الإسلام ، وقضية غيابه التى لم تكن مثار تناول جدى يومئذ فى الناس .

فعندما قام مصطفى كمال أتاتورك بخلع السلطان محمد وحيد الدين ، وأعلن تجريد السلطان من السلطة الفعلية ، وفصل الدين عن الدولة ، كان الأمر كما يذكر الدكتور محمد حسين أن أيدت كثرة الناس فى مصر مصطفى كمال فى هذه الخطوة واستبشرت بظهور الجمهورية[٤٦] . وتعالت نبرة المديح والاعجاب بمصطفى كمال لما حقق من انتصارات ضد الغزو الغربى ولعزله للسلطان الذى احتمى بالانجليز . وعندما فر شيخ الاسلام التركى إلى مصر وهاجم حزب كمال أتاتورك ، رد الكثيرون فى مصر هجومه وانتصروا للكماليين .

ثم لما قام الكماليون بالغاء الخلافة نهائياً بصورة رسمية ، كان الاعتراض قائما فى الغالب «على أنه يكفى تجريد الخلافة من السلطة الزمنية (وهو نفس التعبير الغربى الشائع فى مصطلحات الفكرة العلمانية بأوربا) وابقاء السلطة الدينية للخليفة (شأنه شأن الكنيسة صاحبة السلطة الروحية فى أوربا) وأنه لايجب الغاء الخلافة بعد أن أصبحت سلطة روحية لادخلَ لها بالسلطة الزمنية ولا هى عقبة فى سبيلها[٤٧] .

●●●

المراجـــــع

(١) فتحى رضوان ـ دور العمائم فى تاريخ مصر الحديث ـ الزهراء ص ١٤
(٢) الرافعى ـ تاريخ الحركة القومية . ج ١ ـ دار المعارف ص ١٣٩
(٣) عبد الرحمن الرافعى ـ تاريخ الحركة القومية ـ ج ١ دار المعارف . ص ١٠٧ .
(٤) عبد الرحمن الجبرتى ـ الجزء الثالث .
(٥) لويس عوض ـ تاريخ الفكر ـ الجزء الثانى .
(٦) لويس عوض ـ المرجع السابق .
(٧) يراجع بالتفصيل المناقشة الجادة لآراء لويس عوض التى أجراها جلال كشك فى كتابه «ودخلت الخيل الأزهر ص ٢٥٨ وما بعدها .
(٧) الرافعى الجزء الأول .
(٨) الجبرتى . عجائب الآثار . الجزء الرابع .
(٩) طارق البشرى ـ المسلمون والأقباط فى اطار الجماعة الوطنية ـ ص ١٨

(١٠) طارق البشرى . المرجع السابق ص ١٠
(١١) عبد الرحمن الرافعى ـ تاريخ الحركة القومية ـ الجزء الثانى ـ ص ٤٤٠
(١٢) الرافعى ـ المرجع السابق ـ ص ٤٥٤ .
(١٣) يراجع فى هذا الشأن كتابى «مقدمة فى فقه الجاهلية المعاصرة» الزهراء للاعلام العربى ص ٤١ ـ ٤٢
(١٤) قاسم أمين . المصريون . الأعمال الكاملة . تحقيق محمد عمارة . ص ٢٦٣ .
(١٥) طارق البشرى . المسلمون والأقباط فى اطار الجماعة الوطنية ص ٢٥ .
(١٦) المرجع السابق ص ٤٤
(١٧) مناهج الألباب المصرية فى مباهج الآداب العصرية . رفاعة رافع الطهطاوى طبعة ١٩١٢ ص ١٨٥ ـ ١٨٦
(١٨) طارق البشرى ـ المسلمون والأقباط . ص ٤٦ .
(١٩) مناهج الألباب . رفاعة الطهطاوى . المرجع السابق ص ١٠ ، ١٥ ، ١٦
(٢٠) قاسم أمين ـ الأعمال الكاملة ـ محمد عمارة ص ١٠٨ المؤسسة العربية للدراسات والنشر .
(٢١) عبد العاطى محمد أحمد . الفكر السياسى لمحمد عبده . الهيئة المصرية العامة للكتاب . ص ١٦٤ .
(٢٢) محمد عبده ـ الأعمال الكاملة لمحمد عمارة ، الامام هو القرآن .

(٢٣) عبد العاطى محمد أحمد ـ المرجع السابق ص ١٦٥ ـ ويراجع محمد رشيد رضا ـ تاريخ ما يسمى بالأستاذ الامام ج ١ طبعة ١٩٣١ ص ٩١٧

(٢٤) كشف الستار عن سر الأسرار فى النهضة المصرية المشهورة بالثورة العرابية . ص ١٦

(٢٥) Lhaille - long; My lifa in four continents . London, Hutchinson 1921. vol. 1. p. 17

(٢٦) لويس عوض . تاريخ الفكر المصري الحديث . عصر اسماعيل ج ١ ص ٣٩٣

(٢٧) عبد العاطى محمد أحمد . المرجع السابق ص ٦٨

(٢٨) قاسم أمين ـ الأعمال الكاملة ـ ص ١٠٧

(٢٩) حسين فوزى النجار ـ لطفى السيد والشخصية المصرية ـ مكتبة القاهرة الحديث ص ٨٢

(٣٠) المرجع السابق ص ٧٧ .

(٣١) طه حسين ـ مستقبل الثقافة . ويراجع كتاب طه حسين فى ميزان العلماء والأدباء لمحمود مهدى الاستانبولى .

(٣٢) نفس المرجع السابق

(٣٣) يراجع كتاب مستقبل الثقافة لطه حسين .

(٣٤) على منصور ـ نظام التجريم والعقاب فى الاسلام ـ مؤسسة الزهراء . ص ٣٥٠ .

(٣٥) السنهورى . الوسيط فى شرح القانون المدنى الجديد ص ٢ .

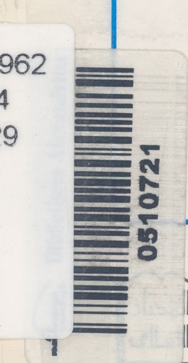
(٣٥) هو الدكتور عبد الرازق السنهورى فى كتابه السابق .

(٣٦) السعيد مصطفى السعيد ـ الأحكام العامة فى قانون العقوبات ـ ص ٢٦ وما بعدها .
(٣٧) الوسيط للسنهورى . ص ٣ .
(٣٨) سورة النور .
(٣٩) قاسم أمين الأعمال الكاملة ـ محمد عمارة ـ ص ٢٧٤ .
(٤٠) قاسم أمين ـ المصريون ـ الأعمال الكاملة ـ المرجع السابق .
(٤١) التاريخ السرى لاحتلال انجلترا لمصر ـ ألفريد سكاون بلنت ـ ترجمة صحيفة البلاغ ص ٤٤ .
(٤٢) د . محمد أنيس . المرجع السابق ص ٧٨ .
(٤٣) طارق البشرى . المسلمون والأقباط فى اطار الجماعة الوطنية . المرجع السابق . ص ١٣٥ .
(٤٤) تطور الأدب الحديث فى مصر . د . أحمد هيكل طبعة دار المعارف ١٩٧٨ . ص ٢٧٣ .
(٤٥) طارق البشرى ـ المرجع السابق ـ ص ١٤٣ .
(٤٦) د . محمد حسين ـ الاتجاهات الوطنية فى الأدب المصرى ـ ج ٢ ص ٢١
(٤٧) طارق البشرى ـ المرجع السابق ـ ص ٢٩٣ .

هــذا الكتــاب

الفكر السياسى والنظام السياسى

- وظيفــة السلطــة
- إلتـزامـات السلطـة
- رابطة الانتماء (نقض القومية)
- الفكر السياسى السائد فى مصر قبيل التغريب
- الفكر السياسى الذى واجه الحملة الفرنسية
- سلطة العلماء ورجال الشرع
- تطور الفكر السياسى فى مصر بفعل التغريب
- بروز تيار الوطنية المصرية
- محمد عبده الشيخ المتغرب
- طغيان العلمانية وسقوط الشريعة
- الوطنية والعلمانية فى ظل الاحتلال



١٥٠ قرشا